جامعة الجزائر
معهد الفلسفة

# فلسفة التاريخ

## عند هيغل

بحث لنيل شهادة الماجستير

إعداد الطالب
رشيد قوقام

تحت إشراف الأستاذ
الدكتور: علي كريم سعيد

السنة الجامعية 1988-1989.

بسم الله الرحمن الرحيم

**شكــــر وتقـــــديـر**

أتقـدم بالشكـر الجزيـل والعـرفان بالجميـل الى أستـاذي الدكتـــور علي كـريـم سعيـد ،على ما منحـني من خـالص رعـايته في سبيل بلوغ الأهداف النبيلـــة ، التي يتطلبهـا البحـث العلمي ، وما ينعكـس من خلالـه بالفـائـدة على أمتنـا العـربية الاسـلاميـة من موضوع بحثنـا .

وقد كـان لي نعـم الأستـاذ في تواضعـه ، وجديتـه وتفـانيه وملاحظاته الدقيقة ، وتفهمـه لقيمـة المـوضوع ، واحـترامـه لآراء الطـالب ، فهو مــن الأساتذة الذيـن جسـدوا فعـلا القـدوة الحسنة والعاملين على ترسيخها .

كما أتوجـه بالشكـر الجـزيل أيضـا الى أستـاذي الدكتور عمـار طـالبي ، على ما ألهـمني مـن قـدرة على التحقيـق والعمـل الدقيق في سبل المنهج والنقد .

وكما أشكـر جميع أساتذتي في معهـد الفلسـفة على ما أفادوني بالعلـم والمعرفـة ، والى كـافة من علمـني في كل مراحل التعليـم .

وأخـيرا أشكـر جميـع مـن مدّ يـد المساعدة والعـون المادى والمعنوى على انجـاز هـذه الرسـالة .

(( حسبي اللـه لا الـه الا هو عليه توكـلت وهو رب العرش العظيـم ))

رشـــيد قـوقــام

## مقدمـــــة

1) اشكـاليـة البحــث :

هل للتاريخ فلسفــة ؟ وماهي ؟ نعلم كلنا أن وقــائع التاريخ كثيرة ، وأفهام الناس لها متعددة ؟ وتدوينــه غزيــر ومـديد ، وتعلق الجميع بــه شـديد ، فهــو قوام الفـرد والمجتمع ، وعليه تبنى المدنيات وتبعث الأمم ، كما أنــه موضع ثقة النـاس بعضهم بالبعض الآخــر ؟ ولكــن ذلك لم يمنع من انخــراط الجماعات الانســانيـة والأقوام منــذ القديم في سباق للدخول في سجل التاريخ بوسيلة أو بأخرى ، مما جعل عقــول بعضهم تنمو وتتنوع .

غير أن المغالط في التاريخ لاتعد ولا تحصى ، حتى صارت الأفراد والمجتمعات تتنافس وتتفاخر فيما بينها ، بمقدار ما تضفي على تاريخها من مجد ورفعة ، وبطــولـة وصنــاعة وغـزو وســلالة .

لذا فقد نهض رجال للتنبيــه وبيان ما يعتور التدوين والتحليل الـتــاريخي من الزيف والتحريف ، والتطفل والسذاجة ، حيث ترتب على عملهم نشأة علم جـديــد يتعامل مع الوقائع التاريخية بشكل آخــر ، ويسمى علم التاريخ قديما ، وفلسفة التاريخ حــديثا .

ولقدازدادت اهتمامات ورغبات الأمم بموضوع علم التاريخ ، وقيمته، وتطـــورت بشكل ملحوظ في زمننا هذا ، فهو علــم يمكن أن يستخدم موضوعه كسلاح . اذ يتجاوز هنا حدود المفاخرة والمباهاة ، الى الحد الذى يكتسب فيه أهمية فائقة عند الأمم، ويمكنها من حيــازة واحد مــن أهم عوامل الارتقاء الحضارى والثقة بالنفس والتغلــب ؟

من هــذه الناحية،لايقل التاريخ خطورة عن الأسلحة الماديــة في بعض الحــالات؛ خاصــة ونحن في ظرف تاريخي نعيش صراعا حضاريا وغزوا ثقافيا .

لذلك،فاننا في حــاجة ماســة للتبريــر التاريخي ، والصفاء والانسجام الروحي مع الماضي والحاضر ، بالاضافة الى قــوة العقل والنباهة ؛ لأن الأمة الجاهلــــة بتاريخها ، وبأصول علم التاريخ ، أو ما يسمى حاليا فلسفة التاريخ ، هي أمة لاتكـــاد تصمد أمام التطورات العاصفة المستمدة باستمرار في محيطها الأمــي .

اذن ما أحوج أمتنا الاســلامية الى تدقيق وسائلها العلمية والفلسفية لوعــي تاريخها ، لتستمر في أداء رسالتها ، لتتواصل فيها الأجيال دون هوات سحيقـــة ، وانقطاعات طويلة ونكسات مؤلمــة .

ثــم أننا ، لايكفي أن نعي تاريخنا وأنيتنا فحسب ، بل ينبغي الاطلاع علــى هويات الأمــم الأخرى ، وتاريخها وعطاءات عقول رجالها ، حتى لايغرر بنا ، وتعبث الدعــاية بأذهاننا ، وتستوى الحقائق والظنون أمام أعيننا وبصائرنا .

تلك هي العوامل الجوهرية التي دفعتنا الى بحث موضوع فلسفــة التــاريــخ عند هيقل ، ومن أجل معرفة فيم يفكر الغربيون وعلى أى أســاس أقاموا حضــارتهم ؟ وما مقدار قوتها ودوامها ؟ وقد نبهتنا الدراسات المتخصصة وغيــر المتخصصــة الى أن مفاتيح الفكر الغربي المعاصر موجودة في فلسفة هيقل ، ومذهبه ، لذلك عزمنا على تحقيق الفرضين التاليين :

أ ــ فهم فلسفة هيقل من خلال فلسفــة التاريخ ، كجانب هام في مذهبـــــه ، كما قال رينيه سيرو ، هي مفتاح فلسفته .

ب ـ الكشف عن مدى تأثير فلسفة هيقل على الفكر الأوربي ، خاصة في النظرية الاجتماعية التي تشمل التاريخ والسياسة والأخلاق الخ . . .

ومما شجعنا على مواصلة بحث الموضوع ، تلك الأحداث اليومية التي تجرى على الساحة العالمية ، فلا بد أنها تحدث تحت تأثير غايات وأسباب موضوعية ، لا نتيجة الصدفة والعشوائية ؛ وكذلك ما تطالعنا به الدراسات الجديدة عن الفكر الهيقلي ومكانته ، ودوره في المدنية الغربية ، كأحسن معبر عنها ، وفي الوقت نفسه تعمل الأمم الغربية على الاستفادة من نظرية هيقل الاجتماعية على جميع المستويات ؛ وان دل على شيء التزام أوربا بالفلسفات الراسخة كالفلسفة الهيقلية ، فانما يدل على رغبة كبيرة في صيانة كيانها من التصدع ، وفقدان التوازن تحت تأثير الفلسفات الجزئية والمتفردة .

بالاضافة الى ما سبق ، فقد لاحظنا عودة المجتمعات الغربية الى الأخذ بفلسفة هيقل وغيرها من الفلسفات الأوربية الهامة ، لا من أجل المحافظة على كيانها فحسب ، بل أيضا من أجل الاستمرار في الترفع والهيمنة والاستعلاء ، وبسط المزيد من النفوذ ، الأمر الذى رفع هيقل درجة عالية بين فلاسفة أوربا ، وهذا ما يفسر الانتشار الواسع لجوانب من فلسفته في أنحاء أوربا وغيرها .

كما كان من أهدافنا العمل على تسليط الضوء حول قضايا حساسة جدا في فلسفة التاريخ عند هيقل ، كقضية الدولة العالمية وضرورتها وسيطرتها ، وكذا بعض الأفكار التي تحمل علامات العنصرية والعرقية ، ونشأة الأيديولوجية الفلسفية ذات الطابع العالمي المرافق للدولة العالمية ؛ كان من الواجب الرد

عليهـا ؛ وأخيرا مسألة نشأة فلسفة التاريخ ، التي حددتها التصانيف الأوربية بالقرن الثامن عشر ، بدعوى أن دراسات التاريخ في القديم ، لم ترتفع الى المستوى المطلوب علميا .

ولقد وجدنا بين المتخصصين العرب ، من ينحو نفس المنحى ، الذى رغبنا اليه في دراساتنا هذه ، فهناك من يلح على ضرورة دراسة فلسفة هيقل للتاريخ ، أولا : تقديرا منهم لأهميتها التاريخية والعلمية على صعيد الفكر الفلسفي العالمي .

ثانيا : لشكهم في أن الدراسات والترجمات التي تحتوى عليها المكتبة العربية تعاني من نواقص على مستوى فهم الفكر الهيقلي ذاته [1] .

هكذا توخينا من خلال هذا البحث الكشف عن النهج السليم في قراءة وفهم التاريخ ، وابطال الأفكار الساذجة أو غير الموضوعية التي من شأنها أن تبعد الانسان عن الحق ، وتصرف نظره عن جوهر الأشياء وعن القيم والسنن الحقيقية والواقعية التي تقف فعلا وراء الأحداث التاريخية وتوجهها بشكل عام .

وبما أن لكل أمة تاريخها وخصائصها وعبقريتها ونمط معيشتها ، ومكانتها في التاريخ البشرى ، من هنا لا يجوز لواحدة منها أن تعد نفسها أفضل من الأخرى ، الا بما قدمته من صلاح ونفع للبشرية .

ونلاحظ أن الأمم متفاوتة في مشاركتها في حركة التاريخ العالمي ، وذلك

---

1) راجع الدكتور امام عبد الفتاح امام ، في تقديمه لترجمة ؛ محاضرات في فلسفة التاريخ ، لهيقل .

يرجع الى الظروف المتاحة والعوامل المتراكمة تاريخيا ، وليس الى ما يدعي هيقل ؛ وقد حاولنا توجيه النقد لنظريته ، وبحدود الامكان ، من أجل تعديل ما خالف طباع الأشياء ، التي تجرى حسب نسق طبيعي ، دون التعسف في تأويلها ، وبالتالي دون اخراجها من سياقها التاريخي ، كما حاول ذلك هيقل في بعض الأحيان .

وأخيرا ، فان موضوع بحثنا تتزايد أهميته بمرور الأيام ، بعد أن تبنت مؤسسات وهيئات الدولة ، وكذلك الأفراد قضية اعادة كتابة تاريخ الجزائر ، والعمل على استقراء التاريخ من أجل تدعيم جملة الأفكار التي تأسست على قاعدتها الدولة الجزائرية الحديثة خاصة ، والكيان العربي الاسلامي بصفة عامة ؛ في مقابل السيطرة والغزو والاعتداءات التي تتم على الساحة العالمية تحت شعار الحق التاريخي ، أو الاستجابة للضرورة التاريخية ؛ الأمر الذى جعل موضوعنا جديرا بالبحث ، لعلنا نساهم بتوضيح رؤية التفكير في الماضي ، وكيفية استجلاء الطريق نحو المستقبل .

2) **المناهج المتبعة** :

سلكنا في بحثنا طريق المنهج الجدلي ، الذى ساعدنا على اجراء الحوار بين المفاهيم والآراء والأفكار الأساسية والجزئية ، وكان استعماله ضروريا ، لأنه نهج الفيلسوف المراد دراسته ، والا ماكان في استطاعتنا الوقوف على محتويات ومضامين فلسفته ، ولكي لا نهمل الجانب الأساسي فيها ، وبالتالي فقد استخدمنا نفس الطرائق والمعايير والمفاهيم الجدلية في نقدنا لجوانب فلسفة التاريخ الهيقلية .

لذلك جاءت خطة البحث على نهج جدلي ، ثلاثة أبواب ، ويحتوى كل باب على ثلاثة فصول .

كما استعملنا طـرق منهجيـة أخـرى ، وهي :

ـ طـريقة المقـارنة : استعطلناها بشكل أعم وواسع في الباب الأول ، لأننـــا كنا أمـام آراء تقتضي المقـارنة والموازنـة ، لكي نصل الى توضيح ما لهيڤل ، ومـــا عليـه ، باعتبـار المفاهيم مختلفة ومتقاطعـة .

ـ طريقة التحليل : استعملناها خاصة في الباب الثاني ، طلبا لمعرفـــة تسلسل الأفكـار وبنيانهـا الهـرمي ، وبـه تمكنا من الاطـلاع على الأسـس الـتي تقـوم عليها فلسفة التاريخ عند هيڤل .

ـ طـريقة النقـد : وقد استعملناها كلما دعـت الضرورة ، غيـر أنـــه يبـدو جليـا في الباب الثالث ، وذلك لمعرفة مدى صواب آراء هيڤل وأحكامـه ؛ وبـه استطعنا حصـر هفـواته ، وتقـويم فلسفته في التاريخ .

ولا يعني هذا ، أننااستعملنا هـذه الطرق المنهجية الجانبية خـــارج السيـاق الجدلي ، بل كانت تتم داخل أو من خـلال منهج البحث الدياليكتيكي الشـامل ، الذى يتضمن بذاتـه عمليـات التحليل والتركيب والمقارنـة والنقد .

3) **خطـة البحـث** :

قسمناهـا الى ثـلاثة أبواب ، وكل باب الى ثـلاثة فصـول .

**البـاب الأول** : تحت عنوان ، نشأة ومفهوم فلسفة التاريخ :

عالجنا فيـه بايجاز اشكاليـة نشأة ومفهـوم فلسفة التاريخ ، مع محاولة ابـراز دور ومساهمة هيڤل فيها ، لكي نمهـد المدخول في طلب الموضوع الأساسي ، ألا وهو ، ماهي فلسفـة التاريخ عند هيڤل ؟

الفصل الأول : عملنا فيه على تحديد بعض المصطلحات ، ثم نظرنا في مفاهيمها ، وأزمان ظهورها ، كالتاريخ والتاريخية Historisme والمذهب التاريخي Historicisme ، وفلسفة التاريخ ، بعدئذ انتقلنا الى عرض آراء أشهر الفلاسفة الذين تناولوا فلسفة التاريخ قبل هيقل ؛ حيث وجدناها متضاربة ؛ كما أننا لم نعثر على مبدأ أو قاعدة متفق عليها ، تمكننا من تحديد متى ظهرت فلسفة التاريخ ؟ ومن مخترعها ؟ غير أن الشيء الواضح ، والذى كادت أن تتفق عليه أغلبية الدراسات ، هو أن عدد المشتغلين بالموضوع قلة ، مما سمح لنا أن نعددهم ونعرف بهم ولو بايجاز :

وهؤلاء هم ، القديس أوغسطين والعلامة ابن خلدون ، وبوسويه وفيكو وفولتير وكانط وهردر ، ثم هيقل .

بعد ذلك عالجنا بعض الآراء في الفكر الأوربي ، التي تدعي بالمنهج العلمي ، وهي تنفي كل معرفة غير مستمدة من الطريقة الموضوعية والوضعية ، بينما لاحظنا أن الأوربيين يتشبثون بالتأويلات الذاتية ، عن قصد أو غير قصد ، اذا ما كانوا ازاء مصالح أممهم ومستقبلها ، أى أنها لم ترتق الى البحث عن عامل أو عوامل موضوعية ثابتة محركة للوقائع التاريخية في كل مكان وزمان ، كما فعل ذلك ابن خلدون في المقدمة .

عندئذ لا تعدو الموضوعية عند هؤلاء الا فكرة ذهنية مسبقة ضيقة ، وهي غير مضمونة النتائج في دراسة التاريخ على الأقل .

الفصل الثاني : بحثنا فيه مفهوم فلسفة التاريخ ، حيث لاحظنا أن

مفاهيم فلاسفة أوربا متقاربة ، لأنهم عاشوا في فترة زمنية واحدة ، ان لم نقل معاصرين لبعضهم البعض؟ ويتميز اتجاههم بالبحث عن العلل القصوى أو القوانين العامة المتحكمة في حركة سير التاريخ ، كما قالوا بالعناية الالهية على طريقة القديس أوغسطين .

أما ابن خلدون فقد خالفهم في الرأى لأن العلة في وقوع الحوادث التاريخية ليست واحدة ، بل جملة العوامل المتفاعلة والطارئة ، لا العامل الارادى أو الاجتماعي وحده ، ولا المحيط الطبيعي أو الاقتصادى بمفرده يستطيع صناعة الحادثة التاريخية ، اذا لم تكن مجتمعة .

لقد عثرنا في بداية (( المقدمة )) على إقرار بعدم سبقه من أحد لهذا الغرض ، على الرغم من كثرة عدد المشتغلين بحقل التاريخ ، وذلك الاقرار ، انما يعطينا انطباعا ، بأن ابن خلدون كان أثناء تأليفه للمقدمة يقيم علما جديدا لم يسبقه اليه أحد .

ثم عملنا على توضيح الآراء المفسرة لمفهوم فلسفة التاريخ ، بالطريقة المثالية وبالطريقة الواقعية ، لأن المفاهيم حاليا منقسمة بطبيعتها الى أحد الاتجاهين الشائعين في زماننا .

الفصل الثالث : حاولنا أن نمهد به للباب الثاني ، بعد أن أبرزنا أهمية الاطلاع على فلسفة التاريخ عند هيقل ، فشعرنا بحاجة الى حصر أهم العوامل التي تفاعل معها هيقل ، وصولا لتشييد مذهبه الفلسفي ، والتاريخي حيث بحثنا عن علاقته بشخصيات علمية وثقافية عاصرها ، أمثال شيلنق

وغيره ، بالاضافة الى النزعات والمذاهب الفلسفية والعقائدية التي تأثر بها في دراسته وبعدها .

وكذلك الواقع الاجتماعي السائد في عصره ، بمختلف تناقضاته وصراعاته ، لكي نبين الى أى مدى تعتبر آراؤه وليدة شخصيته ، فاتضح لنا أن اهتمامه بمعرفة ما يجرى حوله ، كان له الأثر الحاسم في توجهاته ، وهو المهتم بمطالعة الصحف اليومية ، حتى لا يتخلف عن عصره ، ويعيش معه لحظة بلحظة .

لقد كانت الآراء مختلفة ومتناقضة أحيانا في مسألة انتمائه لأحد الأعلام أو المذاهب أو الحوادث الاجتماعية ، لأنه أقبل عليها جميعا كما رفضها جميعا في آن واحد ، لذلك جاءت فلسفته التاريخية متميزة ومعبرة عن كافة الاتجاهات والآراء السابقة له .

**الباب الثاني** : في تحليل مفهوم فلسفة التاريخ الهيقلية .

عالجنا فيه المسائل التالية بالترتيب : تقسيمه للتاريخ من خلال تصور عام ، ثم بيان أسس ومفهوم التاريخ العالمي ، وأخيرا المعرفة بشكل الروح ومجرى التاريخ العالمي .

الفصل الرابع : تناولنا فيه تصور هيقل للتاريخ ، حيث قسمه الى أنواع ، وكل نوع الى فروع ؛ كالتاريخ الأصلي ، يعني به تدوين التاريخ من مؤرخين عاشوا الأحداث التي يؤرخون لها ، وطريقتهم تعتمد على الوصف المباشر والاستنبطان ، أمثال المؤرخين القدماء عموما ، وبعض الكتاب حديثا ، الذين خلفوا مذكرات حول حياتهم ومحيطهم الاجتماعي .

أما النوع الثاني ، قسماه التاريخ النظـرى ، لأن المؤرخ يتجاوز عصـره عائدا الى الماضي كملاحظ ، لذلك يتصور جملة القواعد والغايات الضرورية في عملـه ؛ أى أن المؤرخ يجمع الوقائع التاريخية ويصنفها ويؤولها ، لكي يكشف عن المكونـات الأسـاسية لكيان الشعب أو الأمـة ؛ وهذا النوع ينقسم بدوره الى فروع ، كالتاريخ الكلي ، والبرقماتي والنقدى والجزئي ، ولكل منها خصائصه وغاياتـه .

أما النوع الثالث ، فله علاقـة بالفلسفة ، ويعني به تاريخ الفكر أو العقـل أو الروح ، وهو ينقسم الى ثلاث مراحل ، تعلو بعضها على البعض الآخر ، حتى تصـل الى قمة الهرم ، ونجد فلسفة التاريخ تتربع على عرش التفكير التاريخي .

من الملاحظ أن هيقل أطلق عدة تسميات على النوع الأخير ( الثالث ) ، مـرة سماه التاريخ الفلسفي ، وتـارة التاريخ الكلي ، وأخرى التاريخ العالمي ، وتركيبـه يعطي فلسفـة التاريخ ، لأن نتيجتـه النهائية والقصوى الوصول الى التساؤل عـن العالم المادى والروحي ؛ وهو محصلة الجمع بين التاريخ من خلال الفكر وبين العقـل الذى وظيفتـه التفلسف .

وبما أن فلسفة الـ تاريخ تمثل جوهر بحثنا ، لذلك خصصنا لها فصلا كـامـلا ، بعد هـذا ، ثم انتقلنا الى توضيح العوامل الأسـاسية المحركـة للتاريخ عند هيقـل وهي ثـلاثة : العظمـة ، والحرب ، والحريـة .

الفصل الخامس: في التاريخ الفلسفي أو العالمي ، وهو مملكة الروح ، تنبسط وتمتد على الأرض ، فتتحد معها ؛ وعليـه يرى هيقل أن الوقائع التاريخية ، لا تحدث بالفاعليـة الذاتية للأفـراد وحدها ، ما لم تتحد الارادات الفردية في اطار الأفكـار

والغايات الكلية ، وبما أن قواعد الفكر ومبادىء العقل من العناصر المشتركة بين الناس، وهذا يدل على وجود الكلي ، الذى يكون عاقلا ، كلما قام صراع بين الانسان والطبيعة ، وظهرت الأضداد وتنوعت .

ان هذه المسلمات عند هيقل تمثل مفاتيح أولية ، حيث تساعد على فهم السياق العام ، الذى فسر به حركة سير التاريخ بطريقة جدلية ، من البسيط الى المعقد ، ومن الجزئي الى الكلي ، مستعينا بمفاهيم يتصور أنها منتظمة منطقيا وطبيعيا .

كما لاحظنا أن التناقض بين الفكر والواقع ، سيؤدى باستمرار الى فلسفة للتاريخ ، تمثل منطق التطور العقلي للروح المطلق ، الذى يعلو على الأحداث المكانية والزمانية ، باعتباره منطقا للتجدل التاريخي ، والذى تنبسط آثاره على الطبيعة ، وتظهر عليها بوضوح ، وذلك في حالة فهمنا لخطة هيقل ، وسيرنا على نهجه ، حسب اعتقاده .

ويتسم شكل ومضمون التاريخ الفلسفي بالتقسيم الثلاثي على الطريقة الجدلية أصولا وفروعا ، وحتى أحوال البيئة الطبيعية وتصنيفها أخضعه للجدل .

الفصل السادس: وهو مكمل للخامس ، شرحنا فيه شكل الروح ، ثم عالجنا حالة تطورها الى قيام الدولة وظهور أنظمة الحكم والسياسة عن طريق تفاعل الارادة مع العالم الخارجي .

بعد ذلك ، تناولنا مجرى التاريخ العالمي من خلال أطوار كبرى ، ابتداء من مرحلة ماقبل التاريخ ، أى المرحلة الطبيعية ، مرورا بمرحلة ظهور بوادر

الوعي أو الفكر ، وصولا الى المرحلة الأخيرة ، وفيها يتم التحقيق الكامل للحرية والانسانية ،عندئذ تنمحي كل التناقضات السابقة ، وتحل محلها الوحدة والانسجام.

**الباب الثالث** : في آثار الهيڤلية وتطورها وتقويمها عموما .

الفصل السابع : في انقسام المذهب الهيڤلي وآثاره .

من المؤكد أنه لم يشهد مذهب ما إهتماما وعناية في العصر الحديث مثلما هو حال مذهب هيڤل ،على الرغم من احتوائه على أشد التناقضات ، فقد استمر منذ ميلاده في وحدة وتماسك ، الى حين وفاة هيڤل ،حيث شهد انقساما الى اتجاهين متعارضين أشد التعارض من جهتي فهم أسس الهيڤلية ، وغاياتها ؛ لذلك نشأ صراع بين الفريقين ، ومن ثمة وظف كل فريق فلسفة الأستاذ كحجة ضد الآخر .

غير أننا وجدنا الهيڤلية اكتسبت سمعة طيبة وواسعة ،كما امتدت في أنحاء أوربا وغيرها ، وذلك بفضل أعمال ممن اهتم بفلسفته أمثال فويرباخ وماركس، وهما من الشخصيات الهامة التي ساعدت على انتشار الهيڤلية ؛ وينتميان الى الاتجاه اليساري ، الذى أثر بشكل واسع في الفكر الأروبي ، بالمقارنة مع تردّد اليمين ، ويتضح مفعوله بجلاء من خلال استقطابه للأذهان ، وظهوره بمظهر الموافق لروح العصر .

وأخيرا ، حاولنا اجراء مقارنة بسيطة بين الهيڤلية والماركسية قصد التعرف على قوة ومكانة الهيڤلية تاريخيا، ولاحظنا أنه رغم شدة النقد الماركسي ، لما يسمى ( ميثالية هيڤل ) ، فالهيڤلية عادت الآن من جديد الى الساحة الفكرية من أوسع أبوابها .

الفصل الثامن : في نقد فلسفة التاريخ الهيغلية .

مع انقسام تلاميذ هيغل ، الذين نشروا وشرحوا أفكاره ، ظهرت أولى النقود الموجهة لفلسفته ، ومن أبرز النقاد ماركس وكيركجارد ؛ وقد تعرضنا لأهم ما جاءت به الماركسية ضد هيغل ؛ كما حاولنا حصر بعض الاعتراضات على محتوى فلسفته التاريخية ؛ بعدئذ تمكننا من تكوين صورة واضحة عن هفوات هيغل ، ومغالطه المنطقية والطبيعية ، الأمر الذى ساعدنا على ابطال بعض الفرضيات والمسلمات ؛ وكذلك الرد على بعض أفكاره التي نشأت من السياق العام لفلسفته ، كفكرة العنصرية أو ( العرقية ) ، والنزعة المسيحية الأوربية في ثوب فلسفي الخ . . .

الفصل التاسع : في قيمة التاريخ ودوره في حياة الانسان والأمم .

حاولنا في البداية توضيح العلاقة بين الفرد والأمة كجماعة ، وككيان فردى بالنسبة للأمم الأخرى ، ودورهما التاريخي في تحقيق ذاتهما ، من خلال أمثلة ووقائع تاريخية من الجزائر خاصة .

وقد رأينا أن الناس في الأمة الاسلامية والعربية اختلفوا في الوسيلة المثلى التي تنقذهم من التخلف والاستعمار ؛ فهم طرحوا اختيارات اجتماعية واقتصادية وفلسفية مختلفة للتقدم الشامل ، مما أدى الى انتشار حركة واسعة من الصراع العقائدى والفلسفي ؛ فريق يدعو الى الأخذ بالمسلمات والغايات والمنهج الماركسي ، وفريق آخر يدعو الى الأخذ بالعقيدة الاسلامية كسبيل وحيد لا بديل له ، وآخرين الى الليبرالية ، اضافة الى اختيارات وأفكار محلية لا تحصى .

وفي الختام اجتهدنا في كلمة نقد شاملة ومتواضعة ، للرد على بعض الآراء الشائعة عن أسباب تأخر العرب والمسلمين خاصة ؛ ووجدنا الفكر العربي يجهل أن الحل لمشاكلنا ، لا يستورد من الخارج ، بل ينبع من الداخل ؛ فعلينا جميعا العمل على اخراجه الى الوجود .

## البـــــاب الأول

## نشـــــأة ومفهـــوم فلسفــــة التـــاريخ

### الفصـــــل الأول

### نشـــــأة فلسفـــة التـــاريخ

(( فهذبت مناحيه تهذيبا ، وقربته
لأفهام العلماء والخاصة تقريبـا ،
وسلكت في ترتيبه وتبويبه مسلكا
غريبا ، واخترعته من بين المناحي
مذهبا عجيبا وطريقة مبتدعـة
وأسلوبا )) . ابن خلدون

1) **اصطـــلاح** : التاريخ ، فلسفة التاريخ

التاريخ : يعود لفظ (( تأريـخ )) حسب دائرة المعارف الاسلامية الـــى أصل سامي ، مشتق من لفظ (( ورخ )) ، ثم حاولت ايجاد وجه شبه بين اللفظ العربـــي وبين لفظتين عبريتين ، هما : (( ياريخ )) ومعناها القمر، و( ( يرح )) ومعناها الشهـــر، وعليه يكون معنى التأريخ الوقت والزمن، وعندما اتسع نطاق استعماله صار يدل علـــى حادث ما، أو روايـــة ، أو عصر أو تعاقب الحوادث، الخ ...(1) وقد جاء في روايــــات أخـرى ، أن لفظ (( تأريخ )) مأخـوذ من مصدر عربي ، قيل (( أرخ )) الـى مكـــان، أي حـنّ اليه، وإن قيل (( أرخ )) أو (( أرخ )) كتابا، أي بيّن وقته وحدد تاريخـــه، حيث ورد هذا الاشتقاق والمعنى في المعجم الوسيط ، الجزء الأول ، ومثل ذلـــك ، في لسان العرب ، المجلد الأول ، ربما يلحظ المرء اختلافا في النطق، أي مـــن جهة المبنى، وقد تقلب الواو همزة أو بالعكس ، وفي نطق بنو تميم ، ورخـت الكتـاب توريخـا ، أما بنطق قيس، فيقال : أرخته تأريخا، وهنا دليل قاطع على أن كلمـــة ((تاريـخ)) عربيـة خالصـة ، ليست دخيلة .(2)

أما من جهة المعنى ، فاتفقت المعاجم والدوريات والكتب المتخصصة علـى دلالة الوقـت وتحديده، وما يحدث فيه من حوادث ، غير أن تعـدد الروايـــات زاد من غموض المعنى ، خاصة في دلالـة لفظ (( أرخ )) من الناحية اللغويـة ، فـي

---

1) دائرة المعارف الاسـلامية، المجلد 4، دون ناشر ، بتاريـخ : 1933، ص 473ـ 474 .

2) محمد علي التهانوى، كشاف اصطلاحات الفنون ، المؤسـسة المصرية العــــامة، مصر 1963 ، ص 6 .

استعمالات العرب ، وكذلك دلالة لفظ (( تأريخ )) ، وجدنا أن معنى الأرخ أو الإرخ قصدوا به البقر أو البقر الوحشي ، بينما التأريخ يرمز إلى الزمن وتسلسل الحوادث فيه .

هناك محاولة موفقة قام بها صاحب ( لسان العرب ) في سبيل بيان أوجه الاستعمال المختلفة للفظ ولمعانيه ، وقد أثبت بطريقة أو بأخرى ، أن الاشتقاق والمعنى عربيان أصليان ، وواضح من شرحه أنه بذل جهدا كبيرا للوصول الى الهدف ، على الرغم من الاختلافات القائمة بين تلك الألفاظ ومعانيها ، والتي أشرنا اليها سابقا بايجاز ، حيث يرى بعضهم أن الأرخة تدل على الواحد من البقر الوحش ، وفيهم من يوقف اللفظ على المؤنث فقط وفيهم من قال أنها تدل على المذكر والمؤنث .(1)

فيكون التاريخ مأخوذ منه ، وهنا المجرد وجه شبه بسيط ، أي تحدث الحادثة التاريخية كما يحدث وليد البقر ، وخير دليل هذان البيتان لابن سلام :

وما يبقى على الحدثان غفر  بشاهقة له أم رؤوم
تبيت الليل حانية عليه  كما يخرمس الأرخ الأطوم

وقد ينشأ وجه شبه ثان ، ألا وهو شدة حنان الأرخ بمأواه .(2) أما الروايات التي تحدثت عن اشتقاق أو نقل اللفظ عن غير العرب والمسلمين ، فركزت على الأصل الفارسي ، وهو ما أكدته دائرة المعارف الاسلامية على الخصوص ، مستشهدة

---

1) محمد بن مكرّم بن منظور ، لسان العرب ، مجلد 1 ، دار لسان العرب ، بيروت ، ص 44

2) ن . م . ، ص 45 .

بفيلسوفين من فلاسفة الاسلام، وهما: البيروني والخوارزمي، وقد جاء في كتبهما أن كلمة (( تأريخ )) تعود الى أصل فارسي، تعريبا لكلمة (( ماو روز)) التي يقصد بها الفرس تعيين بدء الشهر، وقد حدث هذا التعريب في عهد عمر بن الخطاب، الذى أمر ببداية التأريخ للمسلمين، والعجيب أن الدائرة المذكورة آنفا أسندت الرواية الى عدة مؤرخين وفلاسفة دون مراعاة لقواعد النقل، وفهم مرامي هؤلاء؛ ولم تحاول أن تبيّن الأسباب في الاشتقاق، وفي قلب كلمة (( ماو روز )) الفارسية الى (( تأريخ )) العربية، في رأينا لاتوجد رابطة لفظية أصلا، ماعدا مفهوم أو دلالة نظام التقويم للزمن.

بالاضافة الى خطأ في نقل اللفظة عن البيروني والخوارزمي، لانهما أوردا كلمة (( ماه روز )) وليس (( ماو روز ))، وكما أشارت الى تفنيدهما للرواية، دون توضيح من أية جهة فندا أو خطآ.

بالفعل قمنا بمراجعة كتاب الخوارزمي (( مفاتيح العلوم )) المتوفر لدينا، ولم نعثر على ما يؤكد التفنيد أو التخطئة؛ وانما استبعد قيام علاقة ما بين الكلمتين (( التأريخ أو التاريخ )) بالعربية، و (( ماه روز )) الفارسية، ولم يفند تفنيدا قاطعا مثلما جاء في الدائرة؛ واليكم كلامه: (( التاريخ : على ما روى، كلمة فارسية أصلها ماه روز الشهر واليوم فأعرب، وهذا اشتقاق بعيد، الا أن الرواية جاءت به )) (1).

نفس الشيئ بالنسبة للبيروني، في كتابه (( الآثار الباقية عن القرون الخالية ))،

---

1) محمد بن أحمد الخوارزمي، مفاتيح العلوم ، دار النهضة العربية، القاهرة، ص 69.

جاءت الكلمة (( ماه روز))، ولم يفند الروايــة ، بل قصد بداية التأريخ الاسلامي، واستعمال المسلمين للتقويم الزمني لأول مرة ، وأخبرتنا الروايــة أن صكّـا رفع الى عمر بن الخطاب، مؤرخ بشهـر شعبان ، فقال أى شعبان المقصود هنا، الماضي أم القادم، ان هــذه الحيرة دفعتــه أن يجمع الصحابة للمشاورة ، لما عزمـوا على ايجاد حيلة لضبط الوقت، فدعـوا الهرمزان ، وأخبروه عن أمرهــم ، فقال لهم: نعم لنا حساب نسميه(( مناه روز)) نحســب به الشهور والأيام ، فعربوها ،(( فقالوا مورخ وجعلوا مصدره التأريخ ))[1] .

ولما فرغ الهرمزان من شرح تقويم الفرس ، وكذا تقويم الروم ، قـــال عمـــر: (( ضعوا للناس تأريخا يتعاملون به ))[2] ، لكنهم اختلفوا في الرأى ، هناك من اقتـــرح تاريخ أو تقويم الفرس ، فرفـض، لأن التقويــم عندهم يتبع الملك ، واذا مــات طـــرح تاريخــه، ومنهم من اقترح تاريخ الاسكندر ، فرفض لطولــه ، الخ ...[3]

وقد روى البيروني روايــة أخرى، قال فيها ، أن أبا موسى الأشعرى ، هـــو الذى أرسل كتــابا الى الخليفة عمر ، استفســره ، لماذا لاتحمل الكتب التي يرسلهـــا تاريخا ؟ مع العلم أن عمر دوّن الدواوين ووضــع القوانين ، وغير ذلك ؟ وقـــد شعـــر حينئــذ بحاجــة ماســة الى تاريخ ، لذلك استشــار ، ووقع الاختيار على الهجرة .[4]

نلاحظ هنا ، أن الروايتين في اختلاف كبير ، وأنهما لم تبحثــا مســألــة

---

1) أبو الريحان البيروني ، الآثار الباقية عن القرون الخالية ، مكتبة المثنى ، طبعـــــة Sachau بغـــداد ، 1923 ، ص 29.
2) ن م ، ص 30.
3) ن م ، ن ، ص .
4) ن م ، ن ، ص

المصطلح ومعناه ، مثلما اعتقد البعض، ممن ذكرنا ، بل ركزنا على الحاجة الدافعة ، الى ايجاد طريقة مثلى في التقويم ، والمبدأ الأساسي الذى يقوم عليه .

ويعنى بالتاريخ ، أوعلم التاريخ ، تدوين مختلف الحوادث الحولية، كما تستعمل بمعنى السرد لتراجم الرجال وسيرهم ، دون أن يأخذ المعنى شمولية ، لكل المناحي الثقافية والعقلية [1] .

ان من قصر معناه على الاخبار ، عن الحكام وأعوانهم والجند وأيامهم ، وما ارتبط بهؤلاء عن قرب أو بعد ؛ ليس هو المعنى المقصود ، يمكننا أن نسمي هذا المعنى مبتذلا . باعتبار المفهوم تبدو عليه السطحية ، والسذاجة، لاقتصاره على فئة قليلة من الناس، مثل الساسة والجند ، كأن الآخرين لا تاريخ لهم ؛ وفي الحق ، يوجد ما هو أوسع منه ، وأعمق وأشمل عند المؤرخين المسلمين ، فهو ليس مجرد سرد الحوادث أو الاخبار عنها ، بل حاولوا البحث عن معرفة بداية خلق البشر ، والطبيعة معا ؛ بالاضافة الى بيان الأسباب عن الحوادث والأفراد في سيرهم ؛ وقالوا أن الغاية من التاريخ ، لا تقف عند حدّ تدوين الحوادث ، بل تهدف الى ابراز الكيفية ، التي يرتبط بها الانسان بالنظام الالهي ، لهذا جاءت دراسة التاريخ في نظرهم تتمة لدراسة الوحي في القرآن والسّنة [2] .

---

1) دائرة المعارف الاسلامية ، م 4 ، ص 483 .
2) ن . م ، ص 490 .

أما كلمات History الأنقليزية ، و Geschichte الألمانية ، و Histoire الفرنسية ، فتستعمل بمعنيين ، يراد بها من جهة وقائع الماضي ، ومن جهة أخرى الاخبار عن هذه الوقائع ، لهذا حاول البعض استعمال رسوم في الكتابة ، للتمييز بين المعنيين ، مثل كتابة بعض الفرنسيين Histoire ب ( H كبرى ) حينما يقصدون الماضي كماض ، أما العلم به فيكتبونها ب ( h صغرى ) histoire ، أما الألمان فقد احتفظوا ب (( Geschichte )) للمعنى الأول ، وكلمة (( Histoire )) للمعنى الثاني[1].

فالكلمة الألمانية Geschichte مشتقة من فعل Geschichet ، بمعنى حدث ، يحدث ، فهو حادث ؛ هكذا تعنى ما هو حادث ، وتدل صفة Geschichtlik على ما هو تاريخي ؛ وكذا historique الفرنسية ، على عدة معاني ، منها النسبة الى التاريخ كماض ، ومنها على ما هو عيني Concret أو مشروع Légitime ، مثل عبارة : حقوق تاريخية ، وتدل أحيانا أخرى على تجارب الانسان ، والنظريات بالأحداث والمواقف الخ ...[2]

لقد تطور مفهوم التاريخ ، منذ القديم الى يومنا هذا ، حتى صار تاريخا ونحن في أيامنا هذه ، لا يذكر أحدنا لفظ التاريخ ، دون أن يردفه بموضوع أو بحال ما ،

---

1) قسطنطين زريق ، نحن والتاريخ ، ط 3 ، دار العلم للملايين ، بيروت ، 1974 ، ص 13 ـ 14 .

2) عبد الرحمن بدوي ، موسوعة الفلسفة ، ج 2 ، ط 1 ، المؤسسة العربية للدراسات والنشر ، بيروت ، 1984 ، ص 157 .

بما أن للانسان بداية وأفعاله مترابطة ومتعاقبة مثله مثل جميع الكائنات في الطبيعة بداية وظواهر متنوعة ، إما متخلخلة أو منفصلة عن بعضها البعض ؛ وكذلك نفس الشيء يقال عن علم من العلوم، الخ ... اذن لكل شيء تاريخ، سواء كان ماديا أو معنويا ، مثل تاريخ الأسرة ، وتاريخ الشعب ، وتاريخ العلوم، أو نجد لكل علم تاريخا خاصا به ؛ ويقال أيضا ، تاريخ الفلسفة ، وتاريخ الأدب، وتاريخ الفن عامة ، وتاريخ كائن ما من الكائنات الحية .(1)

ومن الملاحظ أن تعدد التواريخ يعود الى اتساع موضوع مجال البحث التاريخي، مما أدى الى ظهور مصطلحات جديدة في العصر الحديث مترتبة من تنوع علم التاريخ وتفرعه، مثل :

— التاريخية Historisme وهناك من يترجمها بالتاريخانية، تعني نشأة الحاضر بشتى أوجهه المادية والمعنوية من التطور عبر التاريخ . كأن يقال الأخلاق واللغة من ابتداع المجتمع خلال الزمن ، وليس من وضع الفرد أو ابتداعه بمفرده ، لأن زمانه يسير ، فهي تحتاج الى زمن أطول، كي تصير كلمة وجا هزة ، لتتداولها الأجيال ، وتأخذ طابعا اجتماعيا ، حتى تمكنها من ابراز حقيقتها في الواقع ، وبالتالي يسهل علينا فهم أي شيء بالعودة الى تاريخه .(2)

أما من عرّب مصطلح Historisme بالتناول التاريخي ، فيهدف الى

---

1) جميل صليبا ، المعجم الفلسفي ، ج 1 ، دار الكتاب اللبناني ، ودار الكتاب المصرى ، 1978 ، ص 228 .

2) ن ، م ، ص 229 .

اظهار فعل المعالجة بمنظار تاريخي ، أكثر مما تدل على الصيرورة التاريخية لشيء ما ؟ وهذه نزعـة ماركسية ، لأنها تقصد بمعنى التناول التاريخي المنهج المستعمـل فـي البحث النظرى ، وترى أنـه أصبح مبدأ أساسيا في كل علم ؛ سواء كـان طبيعيـا أو انسـانيا ، به تمكنت من التفسير الحقيقي لظواهر اجتماعية أكثر تعقيدا ، مثـل ظاهرتي الدولـة والطبقـة ، نجدها مرة أخرى تستعمل التناول التاريخي في مجال التنبؤ بالمستقبل،[1] وأطلقت مصطلح " المادية التاريخية " كقانون صارم تفسر بـه مراحـل تطـور الماضي والمستقبل للحياة الاجتماعية .

ـ المذهب التاريخي Historisme ، وهو اتجاه ، يسعى لايجـاد تفسير أو جواب للسـؤال التالي : ما هو التاريخ ؟ طبعا دون اللجوء الى الفلسفـة ، وهناك من يرى ، أنـه في استطاعتـه أن يقدم توضيحا ، لبعض الحقائق الأخـلاقيـة والدينيـة.[2]

ويقال أيضا Historicité ، بمعنى دراسة الأحداث والوقائع ، تـدل على ما يحمل طابعا تاريخيا ، أو على كل ما يثبتـه التاريخ ، مثل قولنا ، واقعيـة حادثـة من الناحية التاريخيـة.[3]

٤٠٦٥٣٠

ـ يرى أصحاب المذهب التاريخي ، أن بعض المناهج التي تستخـدم في

---

1) جماعـة ، الموسوعة الفلسفية ، ترجمة سمير كرم ، ط 3 ، دار الطليعة ، بيـروت ، 1981 ، ص 144 .

2)Larousse, T2 , Librairie Larousse , Paris , 1966 . P.1541

3) Ibid , P1541

العلوم الطبيعة ، لاتليق بالعلوم الاجتماعيــة، نظـرا للاختلاف الجـوهرى بيــن ظاهرتيهما ؛فالقــوانين الطبيعة ثابــتة ، بينما القوانين الاجـتماعية نسبية .[1]

اذا أخذنا ظاهــرة ما ، تتعلق بالمجتمع ، لتكن الظاهرة الاقتصـاديـة، لا يمكن أن نتحــدث عنها ، بمعزل عن زمانهــا ، ومكانها ،على العكس تماما ،عندمــا نتحدث عن ظاهرة الجاذبــية ، فهي مجــردة ، لاترتبط بأى زمان أو مكان ، هــذه مسـألــة سنتناولها باسهاب ، في هذا الفصل بالذات ، حينما نتعرض لفلسفــــة التاريخ والموضوعية .

فعلا ، يقــرر المذهب التاريخي ، عدم اتصاف القوانين الاجتماعيـــــة بالثبــات ، لذلك تتصــف بالنسبية والتعقد ، وصعـوبات في اجــراء التجربـــــة، والتنبــؤ الدقيق ، واستخلاص نتائج عامة .[2]

يتوهم البعض ممّن نهل من ثقــافة الغرب ، أن مفاهيم كثيرة وردت الينــا ، من الغرب ، أخذناها أحيانا دون أن نضع لـها صيغا ، تفي بالغرض، وتؤدى المعنى؛ ويميلون الى نعت لغات الغرب بالحية والكبرى.[3] نذكر منهم قسطنطين زريق الــذى يدعي أنــه اقتــرح تفرقــة بين الماضي كماض، وبين دراسته ، ساعيا من أجل ازالـــة اللبــس ، باستعمال لفظ التاريخ للماضي كماض، ولفظ التأريخ لدراسة الماضي.[4]

---

1) كارل بوبــر، عقم المذهب التاريخي ، ترجمة عبد الحميد صبره ، منشأة المعــارف بالاسكندرية ، مصر 1959 ، ص 15.

2) ن ، م ، ص 16.

3) قسطنطين زريق ، نحن والتاريخ ، ص 14.

4) ن ، م ، ص

يؤسفنا أن نقرأ هذا الكلام ، وينتشر بيننا ، ونبلغه للأجيال عن طريق التدريس، والكتب ؟ والغريب أن هؤلاء لم يقدموا الدليل ، لماذا وكيف ، أصبحت هذه اللغات حية ، ولماذا وكيف ، استطاع الغرب الابتداع في وضع المصطلحات؟ أما نحن ، فقد آثرنا التحقيق ، حيث عدنا الى المصادر القديمة في ثقافتنا ، وعثرنا على ما يبطل هذه الادعاءات ؛ نسوق بعض المقتطفات عن العالم الفيلسوف الاسلامي ، البيروني ، في قوله: (( ولكل واحدة من الأمم المتفرقة في الأقاليم تأريخ على حدة تعدها من أزمنة ملوكهم أو انبيائهم أو دولهم أو سبب من الأسباب التي قدمت ذكرها وتستخرج بها ما يحتاج اليه في المعاملات ومعرفة الأوقات وتنفرد به دون غيره ))[1].

ويعني بالتأريخ الوقت المتخذ منطلقا للحساب ، ويقيسون به زمن الحوادث ، أو يتعرفون على الحوادث من خلا له ؛ وغرض ذلك كله تدوين الحوادث أو دراستها .

وقال أيضا :(( ثم تاريخ هجرة النبيّ صلى الله عليه وآله من مكة الى المدينة وهو على السنين القمرية برؤية الأهلة لا الحساب وعليه يعمل أهل الاسلام بأسرهم ))[2].

يرمي البيروني الى التمييز بين الحادثة التاريخية التي وقعت فعلاً

1) البيروني ، الآثار الباقية . . . ، ص 13 .
2) ن ، م ، ص 29 .

وهي بدايـة التقويم الهجرى ، لأن تلك البداية بالنسبة اليه محمد تاريخـا ، وبيـن استعمال وتوظيف الحوادث التاريخية من المؤرخيـن كتأريخ لها .

وبنـاء عليه ، يمكننا القول ، أن استعمال لفظ (( التاريخ )) للتعبيـر عـن الماضي ليس واردا من الغرب ، وليس وليد العصر الحديث ، بل هو شـائع لـدى المؤرخين المسلمين ؟ وقـد قال أحدهم :(( قال سفين[1] الثورى لما استعمـل الـرواة الكـذب استعملنا لهم التاريخ )) .[2]

نعتقـد أن هذه العبارة دليل واضح وبرهان قاطع ، وليس في استطاعـة جـاحـد أن يخفي هذه الحقيقـة التاريخية ، ونقصد بها ، ما هو واقع بالفعل؟ لأنها تـرد وتدمغ الكذب ؟ كما أن في لغـة العرب استعمالان : منهم من ينطق التاريـخ في المصدر (( التأريخ )) أى الهمـزة على الألف بعد التاء ، ومنهم من يقلبهـا واوا، فيقول : التوريخ ؟وقال الجوهـرى :(( التاريخ تعريف الوقت والتوريخ مثله )) .[3]

واذا أمعنا النظـر ، فيما ذهب اليه المؤرخ السخاوى في تسمية كتـابـه (( الاعلان بالتوبيخ لمن ذم أهل التوريخ ))[4] كفـانا هذا العنوان مشقـة وظنونـا وتأويـلا ، ألا يدل لفظ (( التوريخ )) أو (( التأريخ )) على الاشتغال بالتاريخ ودراستـه ،

---

1) الاسم الصحيح سفيان الثورى ولد بالكوفة وتوفي بالبصرة ( ت 161هـ / 778م ) ، محدث من الأئمة المجتهدين .

2) محمد شمس الدين السخاوى ، الاعلان بالتوبيخ لمن ذم التاريخ ، دار الكتـاب العربي بيروت ، 1979 ، ص 9 .

3) ن،م ، ص 6 .

4) ن ،م ، ص

ولا يساورنا الشك ، أنه يقصد بـ (( أهل )) أولئك الذين أحدثوا الحوادث التاريخية، واستجلوا منها عبرا ورتبوها بحسب ذلك ؛ وقال الله تعالى في فضل الاعتبار من الماضي : (( نتلوا عليك من نبإ موسى وفرعون بالحق لقوم يومنون)) سورة القصص، الآية 3 .

– فلسفة التاريخ : ينبغي أن نوضح أولا كلمة فلسفة ، ففي العربية دخيلة : أى أن أصلها أعجمي ، بالتحديد يونانية ، تعني الحكمة ، أو محبة الحكمة غير أن استعمالها في عصور عديدة ، وميادين شتى ، جعلها غامضة ، بسبب كثرة المعاني والدلالات الفكرية والغير فكرية ، نتيجة تصريفها وإضافتها الى مواضيع كثيرة ، فهي تدل على :

1) جملة التصورات المحمولة أو المضافة على مبادئ الذات أو أصول الأشياء وعلى دور الانسان في العالم، وعلى الله ، وعلى التاريخ وعلى المشاكل الكبرى في الميتافيزيقا .

2) نسق الأفكار التي تقترح استخراج المبادئ العقلية أو الأساسية في ميدان ما ،مثل ، فلسفة العلوم ، وفلسفة التاريخ الخ . . .

3) تقال أيضا على مذهب فيلسوف أو مدرسة أو عصر . . . الخ ، مثل قولنا : فلسفة ابن رشد ، وفلسفة اليونان .

4) كيفية المعرفة والفهم وتفسير العالم ، والأشياء في الحياة؟ التي تقود الشخص تحت سيرة ونظام وعقيدة ؛ لكل واحد فلسفته

الخـاصـة .[1]

لاحظنا أن معناها يختلف من عصر الى آخر ومن فيلسوف لآخـــر ، واذا كان المقام لا يسمح للتطـرق لجميع جوانبها ، فاننا تقـف عند معناها العام، بحسب مجالات النظر ، حيث تطلق في الغالب الأعم على نظرية المعرفـــة ، وتنقسـم الى ثـلاثة أقسام ، هي :

1) المنطق ، وموضوعه ، ما قيمة الحقيقة ؟ العقل .

2) علم الجمال ، وموضوعه ، ما قيمة الشيئ ؟ الفـنون .

3) علم الأخلاق ، وموضوعه ، ما قيمة العمل ؟ السلوك .

وتسمى أيضا هذه العلوم ، بالعلوم المعيارية ؟ وتعد الفلسفة جوهـرهـا، وموضوعـها دراسة مظاهر العقل البشرى .[2]

لنعد الآن الى التركيب بين كلمتي : فلسفة ، وتاريخ ، ويقـال فلسفـة التاريخ ، La Philosophie De l'Histoire ، ومعناها دراسـة المبادئ والقوانين العامة المؤثـرة في حركـة سير وتتابع الأحـداث التاريخية ، أى كيـف تحدث الوقائع التاريخية ؟ وكيف تتطـور ؟[3] .

ومن المستحسن أن نبدأ بالبحث عن الجواب المتعلق بالسؤالين التاليين :

---

1) Grond Dictionnaire Encyclopédique , Larousse , Libraire Larousse , paris 1984.T.8. P.8070.

2) صليبا ، المعجم الفلسفي ، ج 2 ، ص 161 .

3) ن م ، ص 162 .

متى ظهـــرت فلسفة التاريخ ؟ ومن مبتدعهـــا ؟ .

من الملاحظ أن الآراء والدراسات التي اطلعنا عليها مختلفـة أشـــد الاختلاف الى يومنا هذا ؛ ولم يفصل في المسألة بعد ، وكما هـو مـن الصعـب جـدا أيضـا أن تدعي أننـا سنحقق ذلك ، لأنها تتعلق بالانسان ، وكلنا يعلـم أن الانسان يخضع لعوامل كثيرة ، تتحكم في سلوكـه وفي تفكيره ومعتقداتـــه ، اذ ليس في قـدرة الفـرد أن يـلم بـه أولا وآخـرا ؛ لذا يجب علينا أن نسوق بعض الآراء التي تعيننا ، وتقـربنا من الصواب .

يـرى كوفيلييـه Cuvillier ، أن المؤرخين يمزجـون أبحـاثهـم بآراء ونظـريات عامـة ، في تأويل سير الأحداث التاريخية ، ويتخذ من القـــرن 18 نقطـة البدايـة لظهـور فلسفة التاريخ ، وعلل ذلك بأن المؤرخين في هذا العهد، يستخلصون من الوقائع التاريخية قانونا عـاما لنمو المجتمع البشري[1] ، غير أن هـــذا الاتجـاه في دراسـة التاريخ ، يعد بمثابة جانب من موضوع فلسفة التاريخ ، وليـس هو عينهـا .

أما ويدقيرى ( ألبان) Widgery ، فيعارض كل المعارضة الـــرأى السابق ، اذ يـرى أنـه يوجـد في الصين من التأمـل الفلسفي فـي التـاريـخ ، أكثـر بكثيـر مما يفترضـه الغربيـون في نظـرياتهم ، وقـد رفع من شأن الصينييـن حيـث وضعهـم فـي مصـاف شعـوب الهند واليـونـان والمـــان

---

1) أرمان كوفيلييه ، مقدمة في علم الاجتماع ، ترجمة السيد محمد بدوى ، دار المعارف بمصـر ، الاسكندريـة ، 1961 ، ص9 .

القرن 19 (1)

والملاحظ أن الرأي الاول ينتشر في اوساط علماء اوربا ، كما تنتشر النار في الهشيم ، ولا نجد من يتحر الصدق والنزاهة عندهم الا القليل جدا ، فهم مشدودون الى ما يسمى بالعصر الحديث ، وينسبون اليه ظهور علوم كثيرة منها فلسفة التاريخ ، ويعتقدون جازمين حسب تعبيرهم ، انها : (( اكبر مجد للشعوب الحديثة أن تحمل تاريخ العالم )) (2)

لكنهم يتجاهلون أو يجهلون معرفتها عند الاقدمين ، بدعوى الغرور وسوء الفهم والاعجاب بالنفس ، باستثناء البعض القليل جدا ، الذين اعلنوا ان الاهتمام بموضوع التاريخ لم يدخل الفكر ... الا بواسطة المسيحية ، ففي نظرهم كل شيء يتغير ويتطور من الخليقة الى الخطيئة ، ومن الخطيئة الى الفداء عكس الفكر الاغريقي ، الذي يتصور الزمن على انه يدور في حلقة ذاتية (3)

هؤلاء ينسبون نشأة فلسفة التاريخ الى المسيحية ، وغايتها أن تعود بالفرد الى حقيقته الجوهرية ، بان تفتح له أبواب المستقبل ، أي أن يفكر في خطيئته ، أما الاشتغال بالتاريخ ، فهو عمل موقوف على المختصين لأنه بنية

---

1) ألبان ج ويدقيي ، المذاهب الكبرى في التاريخ من كونفوشيوس الى توينبي ترجمة ذوقان قرقوط ، ط1 ، دار العلم ، بيروت 1972 ، ص 10 .

2) J. Herder, idées sur la philosophie de l'histoire de l'humanité, tra. Par Edzer quinet, T1, F.G levrault, Paris 1827, P.7

3) اميل بريهييه ، القضايا الفلسفية المعاصرة ، ترجمة حنا بولس الشاعر ، ط1 ، دار الطليعة ، بيروت 1973 ، ص 35 _ 36 .

لزمن انساني ، قصد الحياة بتجاوز ذاته .(1)

وسيأتي المزيد من التوضيح والتفصيل عن فلسفة التاريخ في مسألة العلاقة بينها وبين المناهج العلمية ، في هذا الفصل نفسه ، كما سنشرح مفهومها باسهاب في الفصل الثاني .

2 ـ فلاسفة التاريخ قبل هيجل :

رعينا الترتيب التاريخي في التعريف بهم :

أ ـ أوغسطين ( سان ) ( Saint ) Augustin ولد في ثاغستة ـ وهي مدينة جزائرية ، تسمى حاليا ( سوق أهراس ) ـ سنة 354م ، توفى بناپون Nappon سنة 430م .(2)

تنسب فلسفة التاريخ الى القديس أوغسطين ، بناء على نظرته ، في سير وحدوث التاريخ ، وهي عنده ، تقدم صورة اجمالية عن كيفية تسيير القدرة أو العناية الالهية لتاريخ البشرية ، وقد علل ذلك ، بأن الحوادث التاريخية ، ليست من فعل البشر ، بل مما تفعله العناية الالهية ، الا أن ما تفعله العناية الالهية ، هو استجابة لايمان العباد وتقواهم ورضاهم بالله سبحانه وتعالى .(3)

وقد انتقده بليخانوف بشدة ، بل ذهب الى وصفه بالمتهافت ، لأنه

---

1) ن.م ، ص 38 ـ 39 .

2) Dictoinnaire Des Auteurs ,éd :Robert Laffont , T1 , Grande Bretagne, 1980 , P385.

3) جسورج بليخانوف ، محاضرات في فلسفة التاريخ ، ترجمة جورج طرابشي ، ط 1 ، دار الطليعة ، بيروت ، لبنان ، 1973 ، ص 10 ـ 12 .

لم يستطع أن يوفق بين مبدئه ( العناية الالهية ) ، وبين طلبها ؟ ان تلك الحجة التي أقامها وتذرع بها بليخانوف على نفي فلسفة التاريخ الأوغسطينية ؟ في الحق ، له مقاصد أخرى ، فهو يهدف الى نفي كل مثالية عن فلسفة التاريخ ، فغايته أن يقصر فلسفة التاريخ على الفكر المادى عامة ، والفكر الماركسي خاصة .

وقد وصف أوغسطين بالمتناقض ، في قوله : أن طرق الرب لايسبر لها غور في كتابه ( رسائل الى أهل روما ) ، وما جدوى المشاق التي تعترض الانسان في البحث عن النعمة التي لايصل إليها .(1)

وهناك من يرى ، أن نشأة أى علم ، تعود الى تطلعات الانسان في فترات معينة من التاريخ ، حيث يشعر فيها بالقلق والاضطراب ، والمخاطر الكثيرة ، التي تهدد مصيره ، مثلما وقع للقديس أوغسطين ، حين عاد الى الماضي ، يستلهم منه العبر ، بما ضاع ، عندما شاهد سقوط روما .(2)

ب ـ ابن خلدون ( عبد الرحمن ) ، ( 732هـ ـ 808 هـ ) ، ولد بتونس في 27 ماى 1332م ، توفى في 19 مارس 1406م بالقاهرة ، مؤرخ ومنظر لتاريخ العرب .(3)

اذا كان اهتمام القديس أوغسطين بالتاريخ ، يعود الى سقوط روما ، فان نفس العامل ، تأثر به ابن خلدون ، حيث عاش في زمن ، بدأت تلوح في أفق

---

1) ن ، م ، ص 13 .

2) أحمد محمود صبحي ، في فلسفة التاريخ ، الجامعة الليبية ، ليبيا ، ص 130 .

3) Dictionnaire Des Auteurs ; T2 , P 573.

الحضـارة الاســلامية مظاهر التدهور ، والتمزق ، إذ قام بتحليل مادة التاريـخ فـــي كتابــه الشهير ، بالمقدمة ، بحث في البدايــة عن أسباب الانحطاط ، وقد حصرهـــا في نمط المعاش ، ومسالكه ، وأحوال المدنية ، والخلل في السياسة .

أما الدوافع التي دفعته للاهتمام بالتاريخ ، فهي اثنتان:

أولا ، ضــرورة معرفة التاريخ وأحواله ـ قوانين وغايات ـ من أجل فهـــم طبيعـــة العمران ومختلف جوانب الحياة الاجتماعية للبشرية .

ثانيا ، كثرة الزيف ، والغلط ، واللغو ، الى جانب الاغفال ، والوهـــــم والتقليـــد .

أما منهج ابن خلدون التاريخي ، والذى بـــه يعد من فلا سفـــة التاريـخ ، ومن المساهمين في ابتكــاره ، فهو يقــوم على الفصل بين المادة التاريخية المتداولة ، وبين الحقائق التي تتضمنها ؛ وقــد تحدث باسهاب عن كثــرة الأكاذيب والأوهـــام المضللة ، التي احتوتها مؤلفــات المؤرخين ، وروايــات الأخبار ؛ فيسمي هذا الجانب الاخباري ، بظاهر التاريخ ، لأن الراوى أو المؤرخ يكتفي بنقل الأخبار عـــن الأيـــام والدول ، ولا يتعدى عملــه الى التحقيق والتعليل ، ماعــدا الوقوف علــى استنبـــاط العبر أحيــانا ، التي ينتفع بها هــو ، أو غيــره من الناس ؛ ويقابل هــذا الجانـب الجانب الآخر ، الذى يسميــه بباطن التاريخ ، والمراد به الحقائق التاريخيـــة ، الخفيــة عن الأنظار ، لأنها ضمنيـــة ، ومعـــرفتها تتطلب التحقيق والفحص الدقيـــق ، والمقارنة ، كي تنجلي الأسباب الـــتي أحـــدثـــت ، أو تحـــدث بها الوقــــائع التاريخية(1).

1) عبد الرحمن ابن خلدون ، المقدمة ، دار العودة ، لبنان ، ص 2 .

ج ــ بوسويــه ( جاك بنين) ( Jacques Bénigne ) Bossuet ،

ولد في ديجون Dijon ، في 27 سبتمبر 1627م ، توفي في باريس، في 12 أفريــل 1704م ؛ كاتب وعــالم دين فرنسي.[1]

يعتبر مبتدع فلسفة التاريخ بكتابه : ((مقالة في التاريخ العالمــــــي)) Discours Sur L'Histoire Universelle )) ، الذى صدر في عــــام 1681 ، يوضـح فيـه بصـورة اجمالية ، أن تاريخ البشرية توجهه يد القدرة الالهية.[2]

لكن اتجاهه ، لم يكن جديدا ، بل هو امتداد ، لما ذهب اليه المفكــرون المسيحيون ؛ أمثــال القديس أوغسطين ، وقد استولت عليهم فكرة (( الخطيئة )) حتى في تبـرير أحداث التاريخ .

اذن بوسويـه لم يكن مجددا ، ولا مبدعا ، على الرغم ، من أنه عاش فـــي القـرن 17، أى بعد قرن أو يزيد من قيام النهضة الأوربية ، كما اقتصر في مؤلفـــه السابق على الأمـم الأوربيـة والاتجاه المسيحي.[3]

د ــ فيكو (ڤيامبتستا) ( Giambattista ) Vico ، فيلســوف ايطالي ، ولد في نابل Naples في 23 جوان 1668م ، توفي في 23 جانفي 1744م ، في نفس المدينة[4] ، واليـه يعود الفضل حسب البعض في ابتداع هــذا العلـم

---

1) Dictoinnaire Des Auteurs , T1 , P 385.

2) كوفيلييــه ، مقدمة في علم الاجتماع ، ص 9 وبعدها .

3) عبد الرحمن بدوى ، موسوعة الفلسفة، ج 2 ، ص 158 .

4) Dictoinnaire Des Auteurs , T4 , P.608.

الجـديد ، بكتابـه (( مبادئ علم جـديد ))
(1)
.

الا أن ويدڤيرى لاحظ بعض الغلو ، لدى البعض، أمثال : جول ميشليـــه الذى دعا فيكو أبا (( فلسفة التاريخ )) ، وفي الحق ، يمكن أن يعد من المساهميـن في علم الاجتماع ، بما أدخله من مناهج في دراسـة التاريخ ، وأنه ساهم باقتراح بعـض المبادئ العامة في علم الاجتماع ، حيث حـرره من الاتجاه البرقماتي الذى ظهـــر في عصر النهضة في ايطاليا.[2]

يبـدو ويدڤيرى قد وقع في تناقض ، في فهم وتفسير ماجاء فـي كتـــاب فيكـو ، اعتبره من ناحية ، قد أسدى خدمات جليلة للتاريخ ، ومن ناحية أخرى اعترض عليه ، بعدم تحـرره من مفاهيم علم اللا هـوت ؛ بحيث استخدم مصطلح (( العنايـة)) على أسـاس أن التاريخ لايصنعـه الناس بأيديهم ، وإرادتهم ، بل هناك" قـــوة عاقلـة " ساميـة تقـود وتوجـه الانسان نحوغايـات بعيدة ؛ وحتى الغايـــات الخاصـة ، فهي التي تحركها لحفظ النوع البشرى.[3]

كما يعتقد أن فيكو يفرق بين التاريخ (( المقدس)) والتاريخ (( الدنيـوى ))

---

1) وولش . و . هـ . مدخل لفلسفة التاريخ ، ترجمة أحمد حمدى محمود ، مؤسسة سجـل العرب ، القاهرة ، 1962 ، ص 11 وبعدها .
2) ألبان ويدڤيرى ، التاريخ وكيف يفسرونه من كونفوشيوس الى توينبي ، ترجمة عبد العزيز توفيق جـاويد ، الهيئة المصرية العامة للكتاب ، القاهرة 1972 ، ص137ـ138
3) ن . م ، ص 139 .

ففي النوع الثاني ينزع فيكو الى القول ، أن الناس يصنعون تاريخهم ، وهنا يعد وضعيا.[1]

وقد حاول ماكس هوركهايمر ، أن يخضع فكرة العناية الالهية — عند فيكو — الى النظرة الوضعية الخالصة ، مما لاحظه من استنتاجات فيكو لشروط الحضارة ، المتمثلة في تفاعل العناصر الخارجية المادية بالاستجابات الغريزية للناس ؛ وهذه الشروط يسميها فيكو الأسباب الأربعة أو العناصر الأربعة هي : الأديان ، الزواج ، الملاجئ السكنية ، وأول قانون زراعي.[2]

يبدو لنا أيضا ، أن هوركهايمر وقع في تناقض ، مثل ويدڤيرى ؛ اذ يرى أن : ((فيكو أول فيلسوف حقيقي للتاريخ في العصر الحديث ، يحدد عمله الأساسي هدفه في البرهنة على أن العناية الالهية تسود التاريخ البشرى دون أن يعوا ذلك)).[3]

قلنا يناقض نفسه ، حينما يتحدث عن عظمة فيكو ، أنها لا تكمن في كيفية تحقيق العناية الالهية ، دون وعي البشر ، بل سعيه الى تلك الغاية بطرق تجريبية ، ونحن نعلم أن الطرق التجريبية ، تخضع لوعي البشر ، ثم كيف تحرك العناية الالهية البشر دون وعيهم ؟ وفي نفس الوقت نتصور تلك الأفعال نفسها قد أنجزت بوعيهم ،

---

1) ن . م ، ص 192.
2) ماكس هوركهايمر ، بدايات فلسفة التاريخ البورجوازية ، ترجمة ، محمد على اليوسفي ، ط 1 ، دار التنوير للطباعة والنشر ، بيروت ، 1981 ، ص 84 — 85.
3) ن . م ، ص 78.

أى بالطرق التجريبية .

هـ ـ فولتير VOLTAIRE ، ولد في 21 نوفمبر 1694 ، في باريس ، توفي فيها في 30 ماى 1778 ، اسمه الحقيقي ، فرانسوا ـ مارى أرويت Francois Marie Arouet . ، أما اسم فولتير فهو لقب مستعار[1] .

وهو أديب ـ فيلسوف فرنسي ، تجمع كل الدراسات والبحوث الغربية أنه أول من اخترع مصطلح (( فلسفة التاريخ )) في القرن الثامن عشر ، ببحث نشره سنة 1756م ، ثم جعله مقدمة لكتابه (( مقالة عن أخلاق الأمم وروحها ـ Essai Sur Les Moeurs et L'Esprit Des Nations .

غير أن هذا البحث لم يكن دقيقا ولا منظما ، وبالتالي لم يحدد معنى المصطلح ، فهو يقصد به مجرد تأمل في التاريخ ، متأثرا بالمذهب العقلاني في القرن الثامن عشر[2] .

هكذا تقوم فلسفة التاريخ بعرض تحليلي ونقدى للتاريخ ، ووضع مهمة المؤرخ في تبني مقاييس خاصة ، أثناء تناول الحوادث التاريخية ، ووجوب الابتعاد عن كل ما جاء في الكتب القديمة[3] .

لذلك يبدو فولتير على نهج ابن خلدون في تحديد مدلول منهج النقد

---

1) Dictionnaire Des Auteurs, T4 , P.647.

2) ويد فيرى ، التاريخ وكيف يفسرونه ..... ص 143 .

3) ر.ج . كولنفوود ، فكرة التاريخ ، ترجمة محمد بكير خليل ، لجنة التأليف والترجمة والنشر ، القاهرة 1961 ، ص 30.

التاريخي ، أى أن فلسفة التاريخ دراسة عقلية ، ترفض الخرافات ، وتنقح التاريخ من المبالغات (1) ؛ وكان هذا النهج في وضع معايير أو قوانين عامة لتفسير حركة سير التاريخ مطلبا لدى جميع فلاسفة التاريخ بعد ابن خلدون .

و ـ كانط ( امانويل Emmanuel ) KANT ؛ ولد وتوفي في مدينة كينيقسبيرق Königsberg ( 22 أفريل 1724م ـ 12 فيفرى 1804م ) (2) .

يرى وولش في كتابه ( مدخل لفلسفة التاريخ ) أن كانط لم يكن مهتما اهتماما حقيقيا بالتاريخ ؛ على الرغم من مؤلفه في مؤلفه في الموضوع : ( فكرة التاريخ العام على أساس خطة سياسية عالمية ) ، الذى صدر في نفس الفترة ، التي نشر فيها هردر مؤلفه في نفس الموضوع .

وقد وصف وولش فلسفة كانط ، أنها لا تاريخية ، وليس له أى المام بالبحث التاريخي حسب زعمه ، بناء على قول لكانط مال فيه الى النقد الأخلاقي ؛ والعبارة هي : (( ... فالأفراد يظهرون الحكمة هنا وهناك ولكن نسيج التاريخ الانساني ككل يبدو أنه منسوج من الحماقة وتفاهة الأطفال وغالبا من الآثام الطفيلية وحب الدمار )) (3) .

كما هو معلوم وشائع أن فلسفة كانط تتسم بطابع نقدى وأخلاقي ، لذا جاءت نظرته للتاريخ أخلاقية ونقدية في آن واحد ؛ لكن هذا لا يدل أبدا على عدم الالمام أو الاهتمام ، انما الفكرة الأخلاقية والنقدية في وحدتهما أوهمتا وولش

1) أحمد محمود صبحي ، في فلسفة التاريخ ، ص 123 .
2) Dictionnaire Des Auteurs, T2. P.696.
3) وولش ، مدخل لفلسفة التاريخ ، ص 166 .

وغيره ممن كان على رأيه ، أن كانط لم يسع في بحثه بنفس النهج المتماثل لدى فلاسفة التاريخ ؛ بل له منهج خاص به ؛ أما قصده في العبارة السابقة، فيعني أن تاريخ البشرية لم يقم على عماد العقل ، لذلك وصفه بالحماقة وتفاهة الأطفال ، لأن أغلب حوادثه لم يصنعها العقلاء ، بل هي من صنع من فقد القدرة على احتكام العقل واستعماله ، أو لم ينضج لديه بعد ، مثل الأطفال .

ولهذا الرأى أيضا خلفية أخرى في فهم التاريخ والحضارة باستبعادها الأخلاق ، كقوة جوهرية ومحركة في التاريخ ، والحضارة الانسانية عموما ، وقناعتهم هذه أساسها أمكانية قيام الحضارة على الانجازات العلمية والصناعية والفنية ؛ غير أنها دعوى باطلة ، لأنها نظرة سطحية وخارجية للحضارة [1] ، والملاحظ في الحضارات الانسانية الكبرى ، أنها قامت على أسس أخلاقية في طابعها الجوهرى، كاليونان والمسلمين وغيرهم ؛ باعتبار تعريف الحضارة يشمل الجانبين الروحي والمادى ؛ كما قال بعضهم : ((ان الحضارة هي التقدم الروحي والمادى للأفراد والجماهير على السواء)) [2] .

كان اعتقاد كانط مستهدفا تقويم الانسان ، وبالتالي تقويم التاريخ من خلال الأخلاق ، ولم يرد الخوض في الوقائع التاريخية التي أحدثها أفراده لكونها أفعال تشبع النزعات الفردية ورغبات الانسان الغريزية ( الحيوانية ) ؛ لذلك عارض هذا المذهب الذى يدعو الى السعادة الفردية أو الاجتماعية، لأنه ترك المجال مفتوحا أمام كل النزوات والأهواء ؛ الأمر الذى دفعه الى ادراج

---

1) ألبرت اشفيتسر ، فلسفة الحضارة ، ترجمة عبد الرحمن بدوى ، ط 2، دار الأندلس، بيروت ، 1980 ، ص 38.

2) ن . م ، ص 34.

التعين الذاتي الحر للعقل العملي، ضمن قواعد التسلسل المنطقي لمراتب العقل عامة ؛ وضمن الفلسفة الخلقية ، التي انتشرت بكثرة في عصره ؛ وترتب عنهما قيام مذهب السعادة العقلية ، الذى رحب به الكثير من المفكرين ، ومنهم هيڤل، وهو معجب بفكرة كانط ، وشعر بدين نحوه (1) .

مع ذلك مساهمة كانط ضئيلة ، ولم يؤلف في الموضوع الا مقالة هي: ( نظرة في التاريخ العام بالمعنى العالمي ) ، وانما له بعد في موضوع فلسفة الأخلاق ، يدرك من خلال الاجابة عن السؤال التالي : ماهي الغاية الرئيسية التي ينبغي أن يستهدفها الانسان (2) ؟

ز ـ هردر (يوهان ڤوتفرايد , Herder ( Johann Gottfried

ولد في 25 أوت 1744م ، Mohrunge en prusseOrientale ، توفي في 18 ديسمبر 1803 بمدينة ويمر Weimar ، وهو كاتب وفيلسوف ألماني (3) ، اعتبر البعض مؤلفه (( أفكار عن فلسفة التاريخ الانساني )) ، Idées Sur la philosophie de L'Humanité الذى صدر 1884 ، بدعوى أنها تجلت كموضوع منفصل ومستقل ، لكن وولش يرى العكس، أى أن هردر لم يخرج عن سياق وجهات النظر التقليدية والميتافيزيقية .

وقد عارض ويدڤيرى رأى وولش ، في اعتقاده ، هردر وقف في وجه الذين

---

1) جورج . و . ف . هيڤل ، موسوعة العلوم الفلسفية ، ج 1، ترجمة امام عبد الفتاح امام، ط 1 ، دار التنوير للطباعة والنشر ، بيروت 1983 ، ص 177 .

2) ن . م ، ن . ص

3) Dictionnaire des Auteurs , T2 , P 494.

ينكرون وجود خطة في التاريخ ، وهذا الأمر دفعه الى وصف أنه ذلك الزحف الى الأمام ؛ وحسب تقديره ، يظل مرهونا بنتائج العمليات الطبيعية ، ثم اعتبر الانسان يمثل قمة التطور الفيزيائي (1).

لقد ذهب هردر في هذا الربط بين مظاهر الطبيعة وبين مراحل تطور الانسان من أجل بيان شمولية جميع المراحل التي تقطعها البشرية ، كما أن لها غاية تسعى لتحقيقها ، وهي الهدف من التاريخ البشرى ؛ ولكن لا تحققها المرحلة الواحدة بمفردها ، وقد حاول أن يقدم تقسيما وتصورا عن هذه المراحل ؛ وهي تتمثل في الشرق القديم ، والعصور اللاحقة اليونانية والرومانية ، والعصور الوسطى المسيحية والعصر الحديث ؛ تلك هي مراحل الحياة الانسانية عنده (2).

ح — هيقل ( جورج ويلهيلم فريد ريك Hegel (Georg Wilhelm Friedrick ، ولد في 27 أوت 1770م بمدينة شتوتقارت Stuttgart ، توفى بالكوليرا في 1831 ، بمدينة برلين (3).

نشير في البداية الى مكانة هيقل بين فلاسفة التاريخ ، من خلال آراء بعض الدارسين والباحثين في فلسفته أو في فلسفة التاريخ ؛ إذ يرى وولش أنه لم يبتكر فلسفة التاريخ ، لأن تصوره ليس جديدا بالنسبة للألمان ، حيث سبقه اليها ، هردر ، وكانط ، وشيلنق Schelling ( 1775 — 1854م ) ، هاهنا

---

1) ويدڤيرى ، التاريخ وكيف يفسرونه ... ص 150 — 151.

2) عبد الرحمن بدوى ، موسوعة الفلسفة ، ج 2 ، ص 159 — 160.

3) Dictionnaire des Auteurs , T2 , P 469.

4) وولش ، مدخل لفلسفة التاريخ ، ص 162.

يناقض نفسه ، بمعنى ، سبق أن نفى عن كانط أي إلمام بفلسفة التاريخ ، وهذا يضعه قبل هيقل ؛ أي أن هيقل سار على هدى كانط .

غير أن فضل هيقل يكمن في التعبير الشامل ،عمن سبقه ، بحيث جمع جميع مزاياهم[1] في مؤلفه (( دروس في فلسفة التاريخ )) وهي مجموعة المحاضرات ألقاها على تلاميذه ، ما بين 1822 ــ 1831م ؛ وسيأتي المزيد من التوضيح والتحليل عن مضمون نظرية هيقل التاريخية في الفصول اللاحقة .

3 ــ فلسفة التاريخ والمناهج العلمية :

بعد أن عرفنا بايجاز ، من هم أهم فلاسفة التاريخ قبل هيقل ، بمعنى الفلاسفة الذين تناولوا موضوع فلسفة التاريخ ، لكن وجهة نظرهم متعارضة مع نظريات نقاد التاريخ أو بعض المؤرخين المتفلسفين ، أمثال أصحاب النزعة المادية والعلمية والوضعية في الفكر الغربي ، وكان هدفهم أن يجعلوا التاريخ علما باستخدام المنهج العلمي في تناول الحوادث التاريخية ، وتفسير حركة سير التاريخ عامة ؛ على غرار ما يجرى استخدامه في وصف الظواهر الطبيعية ؛ وهذا الاتجاه يريد اخضاع الحوادث التاريخية للمناهج العلمية ، حتى يدخل التاريخ ضمن العلوم الوضعية الأخرى[2].

اذا كان مؤرخو العهد القديم يمزجون أبحاثهم بنظرات عامة في تحليل تفسير سير وتتابع الأحداث التاريخية البشرية ؛ وقد قطع هذا المبحث شوطا ،

---

1) ن م ، ص 185 .

2) شارل فيكتور لانقلوا ، شارل سينوبوس ، النقد التاريخي ، ترجمة عبد الرحمن بدوى ، دار النهضة العربية ، القاهرة ، 1963 ، ص ـ أ ـ

لايستهان بـه ، منذ القرن الثامن عشر ، حيث اعتمدت كل الدراسات في موضـوع التاريخ ، ابتداء من هذا العهد على استخلاص من مجموع الوقائع التاريخيـة قوانين عامـة لنمو المجتمعات البشرية ، وكانت هذه فلسفة التاريخ (1) .

غير أن باحثين آخرين يردون نشأة فلسفة التاريخ الـى تخلصهـا مـن الميتافيزيقا ، التي سيطرت عليها الى القرن الثامن عشر ، نذكر على سبيل المثال : وولش وكوفيلييـه ؛ لاحظ هذا الأخير أن البحث عن القانون العام ، لكل تقـدم اجتماعي ، لايتفق مع أي منهج سليـم ، لهـذا وجه انتباهـه الى ضـرورة الربـط بين فلسفة التاريخ ، وبين المناهج المستعملة في علم الاجتماع ؛ مذكـرا بأهميـة المنهج التاريخي ، وهذا صحيـح ، لأن الاعتماد على المنهج التاريخي فـي الدراسات الاجتماعية ، سيسمح لعالم الاجتماع أن يستفيـد من فلسفـة التاريـخ ، ويشعـر بالحاجة الماسـة ، الى المزيـد من العوامل ، التي تساعده وتمكنـه من فهـم الحيـاة الاجتماعية ؛ وبالتالي بقـدر ما تكـون فلسفة التاريخ على نهـج سليـم ودقيق ؛ ستكون معهـا البحوث الاجتمـاعية أدق وأفضـل ، وتحقق نتائـج أحسن .

لكن كوفيلييـه لم يستوعب الاشكالية الحقيقية في الفلسفة الغربية ، منـذ القرن الثـامن عشـر ، وهي البحث عن تحقيق الوحدة المنهجية ، بيـن العلـوم الطبيعيـة وما سواهـا من المعارف الأخرى ، خاصة العلوم الانسانية .

وليست المشكلة هي مجـرد اخضـاع علم لآخر ، لأن فلاسفـة التـاريخ ،

---

1) كوفيلييـه ، مقدمة في علم الاجتماع ، ص 9 .

وجلّ المؤرخين يلتقدون بشدة المؤلفات التي تبدى ميولا واضحة أو تعصبا .[1]

ويرفض البعض المثل الأعلى العلمي ، أى الموضوعية ، بالمعنى التي تعرف به في العلوم الطبيعية ، لأنهم ينظرون الى عمل المؤرخ ، مثلما ينظرون الى عمل الفنان ، في كونهما يشتركان في العامل الذاتي ، الذى يطبع عملهما ، ونظرا لتأثرهما بمحيطيهما ، وادعاء كل واحد منهما أن معرفته حقيقية ومقبولة ، وينبغي أن توصف بالموضوعية .[2]

ويترتب عما سبق ، أن الروايات التاريخية موهونة بأحكام القيمة ، أى تلك الأحكام التي يراها المؤرخ هامة .[3]

أما افتقار العلوم الانسانية أو الاجتماعية للموضوعية ، فيعود الى وجود ما يثير انفعالات الباحث في هذا المجال بدرجة أعلى ؟ مما يوجد في العلوم الطبيعية .

لاشك أن الطبيعة تبدو في نظر عالمها بوجه لم يألفه من قبل ؟ وهذا عامل هام في عملية الادراك والانتباه ، لأن الظاهرة بقدر ما تكون غريبة ، تلفت انتباهنا وتشغل ادراكنا ، في جميع الأشكال والألوان والخطوط الخ .... التي تظهر بها الظواهر المعطاة .

لكن بمجرد أن تؤلف الظاهرة ، وينسجم المرء معها ستتغير حتما نظرته وتفسيره ويتحول ذلك بالتدريج الى أن يكوّن عنها نظرة جمالية ؟ ثم ينقلها

1) وولش ، مدخل لفلسفة التاريخ ، ص 24
2) ن م ، ن ص
3) ن م ، ص 231 .

الى قـوة روحيـة باطنيـة ، حينئـذ لاتعدو معرفتـه بالطبيعـة علمية ( موضوعية )، أكثر مما يعرف مصالحـه وقيمـه ومعتقداته ، وقواه العقلية ؟ وهذه العوامل تحـدد للانسان تصرفاتـه ، وسلوكـه ، دون شعـور منه ، وبالتالي تحدد له فهمه للاشياء .

اذن ما الموضوعية العلمية ؟ وما قيمة المناهج العلمية ؟ اذا اعتبرناهـا تقوم على أسـس معينة ، ان هي إلاّ احتمالات وافتراضـات ، مثل الخطـوة الأولى في المنهج التجريبي ؟ هي فكـرة كما يسميهـا كلود بيرنار ، فالفرض هو ما يفهمـه الملاحظ من الواقـع ، وهنا هنا لايخلو من عامل القيمة ، أما الخطوة الأساسيـة في هذا المنهج ، فهي التجربـة التي من مهامهـا اثبـات الفرض ، أى بيـان مدى صـدقه في الواقـع .

واذا أخذنا الفرض من جهة أنـه مستقى من الواقع ، حتما سيتحقق فـي الواقع مـرة أخـرى ، باثبات من التجـربة ، ثم ما جـدوى هذا العمل ، أليـس مجـرد تكـرار لامعنى له ؟ وهذا يعني أن المعرفة العلمية ليست أفضـل مـن المعارف الأخرى ، التي تسمى انسانية أو اجتماعيـة .

اذن لايستطيع عالم ما أن يدعي إنه قـادر على ادراك الموضوعيـة التامة ، فالفارق لايتعدى سهولة وبساطة تحقيق الموضوعية في العلوم الطبيعيـة ، اذا ما عقدنا مقـارنة بينها وبين العلوم الانسـانية .

هناك قول مأثور لأينشتاين ألبرت Einstein (1879 ـ 1955م): (( ان ما يمتنع عن الفهـم في الطبيعة كونهـا قابلة لكل فهم )) اذا كـان اتسـاع مجال الفهم في الطبيعة المادية ، بمثل هذا الوصف ، والصعوبة في معرفتهـا ؟

يمكننا أن نتصور الانسان كجزء منها ، كما أن المجال الروحي سيكون أكثر اتساعا وتعقيدا، وبالتالي تصبح قابلية الفهم في العلوم الانسانية أكثر تنوعا واحتمالا، مما هو موجود في الطبيعة المادية ؛ فتكون معرفتها ليست من السهولة بمكان، باعتبارها ذات موضوع واسع جدا للفهم .

والجدير بالملاحظة أن الموضوعية التي يسعى فلاسفة التاريخ الى تحقيقها من نوع خاص، أي أنها تتلون بالعامل الذاتي والانساني ؛ ومن الضروري أن تكون كذلك ، لأن التاريخ يكتبه الانسان للانسان .

والحل بالنسبة لمشكلة المنهج يكمن في ازدواجيته في معرفة الانسان وميادينه والتي منها التاريخ ، وهذا المنهج المزدوج يمزج بين عنصري الذاتية والموضوعية حينئذ تكون المعرفة المترتبة عنه يقينية مثل العلوم الأخرى كالطبيعيات والرياضيات ، أو تكون أقل قليلا، الا بما يمنح لهما من قيمة وثقة (1) .

وهل اختلاف الفلاسفة في فلسفة التاريخ ، نتيجة العامل الذاتي فحسب ؟ وهل الاختلاف في حدّ ذاته ، أمرا غير مرغوب فيه ؟ وكانت مثل هذه الأسئلة مطروحة تحت تأثير نزعات الاتجاه العلمي ؛ وقد سبقت الاشارة الى أن الاختلاف بين الفلاسفة ، وكذلك بين العلماء ، أمر واحد، لأن تعدد الآراء والنظريات ، ليس وقفا على الدراسات الفلسفية وحدها، أو الدراسات الانسانية عامة ؛ بل هو موجود في أكثر العلوم دقة وصحة ، مثل الرياضيات فلا يوجد اجماع تام فيها، ومعرفتها ليست قطعية ، ولا واحدة ؛ فالرياضيون

---

1) ويدقيرى ، المذاهب الكبرى في التاريخ...،ص 192 .

ليسوا متفقين على الرمز الرياضي ، ولا على الكثير من المبادئ والتعريفات الأولية ؛ نجد كل له نسقه يستدل به ، ويعبر به عن مختلف العلاقات .

لذلك ، لاينبغي أن نحتقر موضوعا من المواضيع في العلوم الانسانية ، وأن لاندعوا الى ازالته ، لبعض الأسباب البسيطة ؛ ومن هؤلاء المحتقرين لهذه العلوم ، وفلسفة التاريخ خاصة وولش ، المتردد كثيرا ، والمتناقض في أكثر من موطن ، وفكرة ، كما بيّنّا سابقا ، وقال أيضا : (( أن فلسفة التاريخ بدأت بهاردر ثم يليه هيقل )) [1] في نفس الوقت يتحوّل الى الغاء بدايتها عندهما ، في قوله : (( ان فلسفة التاريخ في صورتها التقليدية لم تنته بوفاة هيقل — وقد استمرت وان كان هذا الاستمرار في صورة تقليدية أخرى مختلفة على يد ماركس )) [2] .

عندما نقارن بين الصور المختلفة التي أتى بها وولش ، لانكاد نفهم شيئا ، فربما بدت أولى هذه الصور ، وهي التقليد ، فكيف يقضي بتقليد هردر أو هيقل ، دون أن توجه تلك المعرفة قبله ؟ فيقال تقليدي أو مقلد على من سلك مسلك الأقدمين ؟ وحسب العبارة الثانية فان فلسفة التاريخ لم تظهر بعد ؟ باعتبار هيقل وماركس تقليديان .

اذا كان وولش حصر فلسفة التاريخ ضمن أقسام الميتافيزيقا ، لأنها تتناول موضوعا ، تقوم مبادئه وغاياته خارج نطاق التجربة ، غير أنه لم يوفق حينما صنف ماركس في عداد المقلدين ؟ مع العلم أن ماركس حاول قدر الامكان

---

1) وولش ، م . س . ص 14 — 15 .

2) ن . م ، ن ، ص

أن يهب نموذجا للتاريخ أساسه المادية التاريخية ، وقائم على معطيات ذاتية وخارجية للانسان الصانع للتاريخ ؛ ومحوره الرئيسي هو الاقتصاد ، الذى يحرك الانسان ؛ يبدو ماركس أقرب الى ابن خلدون من غيره من الأوربيين ؛ ثم على أى أساس عدّه تقليديا ، لم يكن واضحا ، بل مجرد وهم جعله يتحدث عن التقليدى ، وغير التقليدى بنفس الصيغ ، وكذلك بين المثالي والمادى ؛ ولم ينسج الذين مارسوا الكتابة فيها من المتأخرين ، أمثال : اشبنقلر Spengler ، وتويـنبي Toynbée .

والخلط الناشئ عن عدم اتباع منهج أو مسلمات محددة لدى وولش ، قد جعله في تناقض واضطراب ، مما حال بينه وبين ادراك الموضوع الحقيقي لفلسفة التاريخ ، ماهو ؟ في اعتقاده أنها لم تخرج الى الوجود ، بدعوى ارتباطها بالميتافيزيقا ، وما علق بها ؛ غير أن هذا الرأى ليس لوولش وحده ، بل موقف لأغلب التيارات الفكرية المعاصرة ، أى تلك الاتجاهات المناصرة للواقعية والمادية ضد الميتافيزيقا .

لقد سبق أن لفتنا الأنظار الى قيمة عالم الأفكار ، ودوره بالنسبة للاكتشافات والاختراعات في المجال الطبيعي ، بواسطة المنهج التجريبي ؛ بمعنى أن الفروض أفكار يمكن أن تكون واقعية ، كما لا يمكن ذلك ، والمقرر أنها موجودة في عالم الفكر ، وما يتصوره ؛ فيستحيل على غير المفكر أو العاقل أن يخترع ؛ فأكثر أنظمة وتصانيف الطبيعة ذهنية محضة ؛ لأن الطبيعة لا تعرف النظام حسب برتراند راسل B. Russell .

والأفضل أن لا نتبع اتجاها علميا، نظرا لما يدعيه من واقعية أو لسحره ، لأن الواقع في تغير مستمر، بل يقبل أى معيار، وبالتالي لا معيار، فالذى يعتقد فيه يجد نفسه أسيرا له ، يتغير بتغيره ، ويسكن بسكونه، هكذا لا يمكن أن يكون معيارا للحقيقة ، لهذا ينبغي توظيف العقل ، واتخاذه معيارا لمعرفة بعض الحقائق ؛ ونحن لا ندعي عبودية العقل ، والهروب من الواقع، بل ندعو الى ربط الواقع بالعقل ، حتى يكون معيارا للواقع لا لنفسه .

فـفلسفة التاريخ ليست أفكارا مجردة ، ولا سابقة ، ولا لاحقة ، ندوّن بوجهة نظرها تاريخ العالم أو أمة من الأمم ، بل هي فحص دقيق للمناهج والمبادئ المتعلقة بالأحداث التاريخية .

والواقع أن المقارنة بين التاريخ والعلوم الطبيعية ، ليست في حاجة الى تأكيد الفرق الشاسع بينهما ، فالطبيعيات تستغني عن التحديدات المكانية والزمانية بينما التاريخ لا يستطيع الاستغناء عنها (1) . لأن المادة التاريخية طيعة ، حيث تتغير بتغير المنهج نفسه ، كما أنها تتشعب في العناصر المؤلفة للحادثة التاريخية ، وهي عناصر غير متجانسة ، نذكر على سبيل المثال ، البيئة ، وجملة الخصائص المميزة للفاعل ، أى المزاج ، والمكانة الاجتماعية ، والمستوى الاقتصادى ، والثقافي ، والميول ، والعقيدة ، الخ . . .

والملاحظ أن البحوث التاريخية لا تقل أهمية عن البحوث العلمية الأخرى ، على الرغم مما تذرع به وولش سابقا ، أن فلسفة التاريخ لا تقدم خدمات للانسان ، ولا تفيده بسبب "الميتا فيزيقا" أو لما تحمله من الخصائص الذاتية ، لكن افادة

---

1) ويدفيرى ، المذاهب الكبرى في التاريخ ، ص 315 .

التاريخ للانسان عظيمة ، فتجارب الأولين تنير الطريق أمام الآخرين ؛ لذلك أصبحت اعادة كتابة التاريخ من عصر لآخر ضرورة من ضرورات الحياة ؛ اذن مثل هذا العمل يعتبر قراءة في الماضي ، ودراسة تثرى التاريخ ، وبالتالي تعطي نفسا جديدا للانسان (1).

أما مجيئ الدراسة في التاريخ على نمط فلسفي بالدرجة الأولى ، فيعود الى الترابط المتين بين الأحوال التي تشكل الحياة الاجتماعية للبشر، وهذا هو الجانب الصعب الذى لا يستطيع العلم النظر فيه ، ولا يدخل في مجال نشاطه، لأن العلم متخصص،عكس مادة التاريخ تماما ، فهي معقدة ، لأنه يستحيل ان نتصور حادثة ذات دافع واحد ة أو مظهر واحد ، ولا يمكن عزلها عن باقي الحوادث الأخرى .

ولا يزال الاشكال محل نظر ، فيما يخص وجوب التخلي عن الأهواء ، والنزعات والانحياز في الدراسات التاريخية ، وقد أجمع فلاسفة التاريخ وأشهر المؤرخين على تجنب ذلك ، قصد الخروج بتفسير نزيه وموضوعي ، بعيدا عن كل دعاية أو تحريف أو تزييف أو من أجل التحامل ، أو التلاؤم مع ظروف جديدة ؛ من هنا يحق القول ، أن الدراسة التاريخية لا تخلو من فكرة الموضوعية ؛ كما يمكن التفريق بين التاريخ الحقيقي وبين الدعاية (2).

أما دعاة انعدام الموضوعية ، فقد استمدوا حججهم من بعض الدراسات التي لم تتبع السبل القنويمة، فجاءت النصوص مختلفة ومتضاربة ؛ واستنبطوا أيضا

1) كولنقوود ، م . س، ص 429 .
2) وولش، م . س ، ص 131 .

ظاهرة منتشـرة في التاريخ ، وهي ادعـاء كل مؤرخ تقريبا أنه على صواب والباقي على خطـأ ؛ وهذا ليس عيبـا في التاريخ ، بقدر ما هو عيـب في المؤرخ ، حيـث تعـود أسباب التضليل الى التصورات المسبقة للمؤرخ ، وعدم اتباع المنهج التاريخي والاستعانة بالمناهج العلمية الأخرى في تفسيـر حركة سير التاريخ ، مما يقرب من الحقيقة ويجعل تفاسير المؤرخين متقاربـة أيضـا (1) .

أما الشيئ الصعب محاربته ، فهو التصورات المسبقة التي تمليهـا فـي الغالب الأعـم الأيديولوجية ، ولا يستطيع المرء أن يتجرد منها كلية ، لذلك لا ننكـر أن كل تاريخ كتب بوجهـة نظر خاصـة ، سـواء في حالة تعمد الكتابة بالهـوى والحماس أو باتباع مسلك الموضوعية ، مع ذ لـك لا مفـر من اختتام البحث أو الدراسة بـرأي خاص جـدا ، ها هنا لا يختلف هذا الكاتب أو الباحث كثيرا عمن يكتب بالهـوى ، لهذا ساورنا الشك في الموضوعية المتداولة حاليا ، وتبجح الناس بها ، فوجدنا البعض يستعملها ستارا لنيل وقضـاء المصالح الشخصية ، مثل ثقـة الناس عندنا بالمؤرخيـن الغـربيين على أساس تحليهم بالموضوعية والنزاهـة ، غير أن النزعات الفردية والأنانية عندهم لا تعد ولا تحصى في مجال التاريخ ؛ فرضا سنعمل على ازالة كل الاعتبـارات الذاتية وخصوصياتها من الحوادث التاريخية ، لن يبقى شيئ على الاطلاق متعلقـا بالتاريخ والانسان معـا .

والعقل هو الذي يقـرر ما هي الطرق الناجعة ، والمبادئ اللائقـة فـي تفسير سير حركة التاريخ ، وعليه حاول وولش تبرير الغاية من قول هيقل : (( تبـريـر

---

1) ن ٠ م ، ص 132 .

العقل في التاريخ »، فيرى أن المعرفة التاريخية يجب النظر اليها من جهتين :

أولا : المعرفة بما فعله العقل في الماضي .

ثانيا : معرفة العقل في كل حاضر مستمدة من الماضي .

هكذا يكون الفعل التاريخي فعلا عقليا ، والمعرفة بالماضي تتم بواسطته ، أن موضوع التاريخ محتوى أساسا في العقل ؛ وفلسفة التاريخ هي الوعي بالمعرفة التاريخية ، والوعي بدوره يتجلى في اعادة النظر في المادة التاريخية عن مدى اتباعه للعقل ، وعن مدى تحليله لنشاط الفكر ؛ أما النظر في تجارب وضعية ، فالغاية منها اعادة تركيبها بعقل المؤرخ ، ويمكن أن يقيسها بتجاربه الخاصة ؛ ونتيجة ذلك ، أن موضوع المعرفة التاريخية هو إعمال عقل الانسان[1].

وصفوة القول ، أن العوامل الـذاتية تتدخل في البحوث العلمية ، سواء في العلوم الانسانية أو في العلوم الطبيعية ، فالفرق بين المعرفتين ، يتمثل في مدى قابلية الناس للمعرفة المقدمة لهم ، اذ هم يرغبون في الأمور السهلة ، التي لا تكلفهم العناء والجهد .

ففي العلوم الطبيعية يكفي أن يتدرب الانسان فترة وجيزة من الزمن ، لكي يقدر على ممارسة بعض الأعمال والاختبارات ، أو يتعرف على مدى صدقها ؛ بينما نلحظ عكس ذلك في مجال التاريخ والفلسفة ، فعملية التحقق والاثبات صعبة للغاية ، لأن الفترة الزمنية الكافية لاكتساب الخبرة المؤهلة لاختبار الواقعة التاريخية ، تكون طويلة ، بالاضافة الى تدخل عوامل أخرى تحيط بالشخص ، تتمثل في الأوساط

---

1) ر.ن . م . ، ص ، 381 — 382.

الاجتماعية ، والثقافية والاقتصادية والسياسية والعقيدة الخ ... التي تؤثر عليه ، ويجب أن يأخذها بعين الاعتبار .

معنى هذا أن الحادثة التاريخية أكثر تعقيد من الظاهرة الطبيعية ، فهي تتطلب جهدا كبيرا في فهمها وتفسيرها ؛ وينبغي التفكير في مقاومة تلك الأوساط أو العمل على التوفيق بينها ، حسب الحوادث التاريخية ، كما تصبح عائقا في سبيل التقدم والازدهار ، باعتبارها تقضي على الفهم والتفسير السليم للتاريخ ؛ وكأسباب ودواعي تجعل الناس إما يعتقدون وإما ينفرون من أية معرفة تاريخية ، دون فحص وتأكيد فيما يعتقدون أو يرفضون ، بل عما يقدم لهم من الآراء والمذاهب والنظريات في شتى العلوم على العموم .

# الفصل الثاني

# مفاهيم فلسفة التاريخ

تبيّن لنا من نقد مناهج البحث في الفصل السابق ، أن فلسفة التاريخ ليست موضوعا من مواضيعها ، والا خرجت عن موضوع التاريخ وغايته ؛ وصارت مبحثا من مباحث المناهج أو نظرية في المعرفة .

وخلصنا أيضا الى نتيجة ثانية في الفصل السابق ، أن أغلبية فلاسفة التاريخ ألمان ؛ وقد اتسمت معالجتهم لفلسفة التاريخ بالنظرة التأملية ، وكان أمل كل واحد منهم ، أن يكتشف سرّ التاريخ والى الأبد .(1)

ويعود انتهاجهم للطريقة التأملية الى وجودهم في فترة زمنية واحدة ، أو متقاربة ، الأمر الذى جعلهم يستعملون منهج عصرهم ، على أساس أن الانسان ابن عصره ، غير انهم اصطدموا بعائق منهجي لم يسمح لهم تحقيق طموحهم ، ولم يمكنهم من رفع اللبس ، الذى ساد التاريخ ؛ بل جاءت آراؤهم غامضة ، مما زاد في غموض مفهوم فلسفة التاريخ .

ارتأينا أن نبحث هذه المسألة ، أى إشكالية مفهوم فلسفة التاريخ من ثلاث جهات رئيسية :

أولا : مفهوم مصطلح " فلسفة التاريخ " وظهورها كعلم جديد .

ثانيا : مفهومها حسب النظرية المثالية .

ثالثا : مفهومها حسب النظرية الواقعية .

**أولا : <u>مفهوم مصطلح " فلسفة التاريخ " وظهورها كعلم جديد</u> :**

يرى الدارسون ومؤرخو العلوم في الغرب أن فولتير أول من وضع المصطلح ، وقد لاحظنا هذا الرأى في أغلبية الكتب المتخصصة في الموضوع ، وكذا المعاجم ؛

1) وولش ، م . س ، ص 12 .

ويعني بـه الفكر المستقل المدعم بالتحليل والنقد الذاتيين من تفكير المؤرخ ، وكذلك المقاييس التي يتبناها دون الاعتماد على الكتب القديمة .(1)

أما المذهب الوضعي في القرن التاسع عشر ، فينظر اليها على أنها اكتشاف للقوانين العامة التي تتحكم في مسار التاريخ .(2)

يبدو لنا أن المذهب الوضعي متأثر بالفلاسفة الألمان ، أكثر مما هو متأثر بفولتير أو غيره ؛ لأن البحث عن القانون العام بناء على مبادئ العقل ، تؤدى الى الغوص في مجال الميتافيزيقا دون ريب ، ها هنا يسقط المذهب الوضعي في المثالية دون شعور بذلك .

ومن المعلوم أن الوضعية نشأت في فرنسا ، وأنصارها يتواجد أغلبيتهم هناك ، حيث يزعمون أن معارفهم وعلومهم المستخلصة والمستخرجة بالطريقة الوضعية أكثر يقينية من غيرها ، خاصة في مجال العلوم الانسانية والاجتماعية .

ثم فاجأنا ويدثيرى ، حينما اعتبر مونتسكيو Montesquieu (مفكر سياسي ومؤرخ فرنسي 1689 ـ 1755م) مؤسسا للطريقة العلمية في تفسير التاريخ ، وقد اعترف بسه كممهد لدراسة الوقائع التاريخية على المنهج العلمي ، لأنه ابتعد عن استعمال الطرق التقليدية ؛ وكان في مسعى بحثه التاريخي أن يكتشف العلل والمعلولات ، دون البحث في مغزاه ، كما كان هدفه ابراز دور الظواهر

---

1) كولنقوود ، م . س ، ص30 .

2) ن . م ، ن . ص

الطبيعية ـ الأحوال الجغرافية ـ كعلل للحوادث التاريخية .(1)

هكذا يكون مونتسكيو في نظر ويدثيرى صاحب التفسير العلمي والواقعي للتاريخ ، لكن ينسى أو يتناسى أن ما توصل اليه مونتسكيو في اعتقاده ، وكذلك غيره من الأوربيين ، ليس جديدا على الثقافات والحضارات البشرية الأخرى ، فهو جديد عند الأوربيين فقط ؛ أى أنهم لاعلم لهم بتأثير الطبيعة على الانسان ، الا في عهد مونتسكيو ، وظهور وشيوع المذهب الوضعي .

وفي علمنا أن تأثير الطبيعة لايقتصر على الانسان فحسب ، بل يلحق كل الكائنات الحية ، اذ نجد لدى مفكرى الاسلام شواهد كثيرة من هذه المعرفة ، وعلى سبيل المثال ، لا الحصر ، ما جاء في رسائل اخوان الصفا عن تفاعل الكائنات الحية مع أوساطها الطبيعية ؛ ونفس الشيئ عند العلامة ابن خلدون ، فقد أولى اهتماما كبيرا لعلاقة الانسان بالطبيعة ، وأن هذا التفاعل يؤثر في مزاج وسلوك الأفراد ، كما يؤدى أيضا الى تشكيل أخلاقهم ؛ وحضارات الأمم تنشأ أصلا من هذه العلاقة .

هناك شكوك أثارتها بعض البحوث العربية ، ومعها البحوث الأجنبية حول قيمة فلسفة التاريخ الخلدونية ، والاجتماعية ، اذا كانت البحوث الأجنبية لا ننتظر منها أن تنصف ابن خلدون ، فان البحوث العربية ننتظر منها الشيئ الكثير ، مع ذلك لاحظنا بعض التقصير من الذين اهتموا بفكر ابن خلدون ؛ فزينب الخضيرى في دراستها (( فلسفة التاريخ عند ابن خلدون )) تساءلت قائلة : (( الى أى مدرسة من

---

1) ويدثيرى ، المذاهب الكبرى في التاريخ ... ، ص 198.

مدارس فلسفة التاريخ ينتسب ابن خلدون؟)) [1]، ثم أجابت أنه ينتسب الى عدة مدارس، ومن أهم المدارس التي ذكرتها، وبعدئذ حاولت تحليل علاقة التناسب ؛ المدرسة الاقتصادية التي يمثلها ماركس، والمدرسة التاريخية الاجتماعية التي يمثلها في العصر الحديث جان بودان وفيكو ؛ وأخير المدرسة الجغرافية التي تفسر الانسان وتطوره بالأحوال الطبيعية [2].

لو فحصنا هذا التساؤل ، والجواب المقدم ، لاتضح لنا أنه غير منطقي، وليس معقولا أن ينتسب ابن خلدون لمدرسة ما ، نشأت حديثا ، ومتأخرة عنه زمنا ؛ بل، يصح ردّ هذه المدارس اليه ؛ لأن فكره جاء متناسقا، ومتكاملا ، حيث جمع بين جميع الشروط الطبيعية ، بالاضافة الى ارادة الانسان ، معنى هذا أنه لم يرجح أو يهمل العامل الاقتصادى ، أو البيئة الطبيعية ، وحتى ارادة الانسان أخذها بعين الاعتبار ؛ فكلها تتفاعل فيما بينها، وتساهم في احداث الواقعة التاريخية وتحديد مسار التاريخ .

ففي استطاعتنا الآن ، أن نمدّ مفهوم ابن خلدون جملة المفاهيم كلها ؛ والتاريخ عنده يجب النظر اليه من جهتين ، أولاً : من جهة أنه من علوم الحكمة، تستنبط منه العبر والفضيلة ، ومن جهة ثانية ، يقوم على الدراسة العلمية ، أى الموضوعية التي تساعدنا على أن نستشف منه العلل والمعلولات .

ومن باب الانصاف ، لاينبغي اظهار الميول والعواطف في البحوث

---

1) زينب الخضيرى ، م.س، ص 74 — 75.

2) ن م ، ص 75.

العلمية ، بل يجب عليه اصدار الشهادة المخلصة ، لكل عمل ومساهمة قامت بهـا الأجيال في عصرما ، أو قام بها رجل منفرد ، فيما يخص بناء أو انشاء علم من العلـوم ؛ وبما أن لكل علم تاريـخ ، فلفلسفـة التاريخ أيضا تاريـخ تطورت خلا له حتى اليـوم ، على يد فلاسفـة كثيرين ، أمثال القديس أوغسطين ، وابن خلدون وفيكو وهيقل ، الخ...

من المعلوم أن كل موضوع أو مفهوم يتطور من الماضي حتى الحاضر، وذلـك بأن تستند كل مرحلـة تطـورية على تلك التي سبقتها ، ولا يمكن عزل مرحلـة مـن مراحل التطور عن سياقها التاريخي ؛ ولا ننسى أن معنى الماضي ، ليسـت أحوالـه زائلـة وماضية تماما ، فهو قبل كل شيئ يعني الحاضر ، كما قيل : ان درس الماضـي هو دائما درس الحاضر.(1)

ويرى كروشـه ( بنيد تـو .B ) CROCE ـ ( 1866 ـ 1950م فيلسوف ومؤرخ ايطـالي ) .أن تعبير فلسفة يحمل مفهوما أوليا ، كما وضع له في القرن التاسـع عشر ؛ ألا وهو (( تأملات في التاريخ ))(2) ، وتدل هنا كلمة تأمل على المعنى الفلسفـي ، لذا يدعو الى التمييز بين عمل المؤرخين ، أي الذين يقومون بالكتابة التاريخيـة Les Histiriographes ، وبين فلاسفـة التاريخ ؛ ولا جدال أن هناك فرقا واضحـا بينهما ، حين يتعارضان في التصورات والمبادئ والغايات ، وحتى المناهج مختلفـة ؛ سواء في موضوع الانسان أو الحضارة . هكذا جاءت فلسفة التاريخ متميزة عن أعمـال رجـال الدين أو العلماء البسطاء الذين يؤرخون للاخبار والروايات ؛ وكذلك الشـأن

---

1) Bernard Bourgeois , la Pensée Politique de Hegel 1er éd, Presses Univirsitaires de France , Paris 1969 , PP, 22- 23.

2) Croce,B. l'Histoire Comme Pensée et Comme Action , Tra: Jules Chaix-Ray , Librairie droz , Génève, 1968. P.134.

بالنسبة للدبلوماسيين وكتاب الوقائع العسكرية ، فهم على درب العلماء البسطاء [1] .

أما فيما يتعلق بمحتوى فلسفة التاريخ ، فلا يبدو مختلفا فيه ، على الرغم من التنازع الشديد أحيانا بين النزعة المثالية والنزعة الواقعية ، أي أن كلا النزعتين تسعى الى تفسير الوقائع التاريخية بمنهج خاص ، وأيضا تضع لها غايات خاصة ، غير أنهما تشتركان بالضرورة في البحث عن الأسباب القصوى ، أي اللاظاهرية للوقائع التاريخية ، لذلك سواء أخذت فلسفة التاريخ بالمعنى أو الاتجاه المثالي ، مثلما هو الحال عند فلاسفة الألمان وغيرهم ، أو أخذت بالمعنى أو الاتجاه الواقعي عند ابن خلدون وماركس وغيرهما ؛ فان التاريخ ليس في حاجة الى دراسة الكيفيات التي تظهر بها الوقائع فحسب ، بقدر ما ينبغي الاهتمام بتلك الجوانب التي كان يمكن لها أن تحقق الظواهر حتى في حالة عدم ظهورها [2] ؛ فهي جوانب يمكن أن تكون علة في التي ظهرت .

أما أرون ( ريمون R ARON ، فيرى أن فلسفة التاريخ جزء من الفلسفة ، بطريقتها العامة ، ونظريتها في القيم ؛ اذا كانت العلوم قد تطورت ودخلت كل ميادين الواقع ، فان الفلسفة ظلت منحصرة في موضوع واحد ولم تستطع أن تتقدم لأن موضوعها واسع جدا باتساع العالم والقيم أيضا ، فلذلك حتى لو تقدمت ، يبقى تقدمها كامنا في حاجة الى من يظهره .

وعليه وصف أرون ARON فلسفة التاريخ بأنها أخذت صورة منحولة لمذهب

---

1) Ibid , P.135.

2) بليخانوف ، محاضرات في فلسفة التاريخ ، ص 7 .

القيم ؛ وهي بالفعل ليس في وسعها أن تتجاوز العلم ، ولا أن تكمل فيه نقصا ، ويدعي أكثر من هذا ، أنها تطرح أسئلة على بساط البحث في مجالات الاقتصاد أو الفكر ، أو الفن أو السياسة ، وهي ليست من قبيل الفلسفة بل من العلم.(1)

وواضح من رأى أرون ARON ، أنه لا يمكن قبوله ، بدعوى أن فلسفة التاريخ ليست متقوقعة في الميتافيزيقا ، حسبما فهم وجهة النظر المثالية ، بل هي مرتبطة بالانسان ، المرتبط بدوره بالميتافيزيقا ؛ وقد لاحظنا ثناء على هيقل من الكثير من الدارسين ، لأنه أعطى معنى قويا للمذهب التاريخي ، وذلك بتمييزه بين زمان الصيرورة الانسانية وزمان الطبيعة ، ونجده فعلا يقرر أن الحياة العضوية لا تاريخ لها ، بمعنى أن الفكر وحده هو الذى يملك التاريخ ، اذ يحفظ الماضي ويتذكره ، ثم يعكس منه المستقبل ؛ أى أن الزمن الانساني خلاق ، بينما زمن الطبيعة تكرار خالص.(2)

ويذهب كولنقوود الى أبعد من ذلك ، بشأن ارتباط موضوع ومنهج التاريخ ، أهو بالعلم أم بالفلسفة ؟ وقد فرض كون الفلسفة هي التي تقوم بعملية تحليل موضوعات الفكر ؛ معنى هذا ، أنها تعد تفكيرا من الدرجة الثانية ، أى تقتصر على متابعة صحة أو خطأ عمليات التفكير في الشيئ المادى ، وكذلك الأسس التي يتضمنها هذا التفكير.(3)

---

1) Raymond Aron , la Philosophie Critique de L'Histoire , Librairie Philosophie, J.Vrin 1969, PP 135 - 136.

2) غايتان بيكون وآخرون، آفاق الفكر المعاصر ، ترجمة لجنة من أساتذة الجامعيين ط 1 ، منشورات عويدات ، بيروت 1965 ، ص 320 ـ 321.

3) كولنقـوود ، م . س ، ص 31.

والواقع أن فرض كولنقوود غامض، هل قصد أن يجعل الفلسفة من الدرجة الثانية بعد العلم ؟ ويفهم أيضا أنه يسخر ممن يعتبر الفلسفة من الدرجة الثانية أمثال هيقل، فهذا الطرح عنده ليس سليما ، لأن تحليل الفكر ليس أقل شأنا من الفكر نفسه ، بل ربما يعد تفكيرا أكثر شأنا ، بمعنى أن الفكر يكون في مرحلة تجريدية أعلى ؛ والملاحظ أنه منحاز الى جانب العلم وطرائقه ضد الفلسفة وأساليبها . ونفس الميل ملاحظ لدى أرون ARON ، بدافع وتأثير النزعة الوضعية والعلمانية لعلماء الاجتماع الفرنسيين ، وقد آثر كل ماله صفة العلم ، والعمل على التحرر من المعرفة الفلسفية وأساليبها ؛ وهذا ايحاء من النظرية الاجتماعية الوضعية ، التي ترى وجوب وضرورة استقلال الكثير من المعارف في مختلف المجالات من كابوس الفلسفة ، ومنها فلسفة التاريخ ، لاشأن ولا دور لها ، اذا لم ترتبط بالعلم أو تتسم بخصائصه .

ولا ينبغي أن يفهم من كلا منا ، وتقصينا لكل وجهات النظر ، أننا ننتقص من قيمة المعرفة العلمية بالنسبة للانسان ؛ غير أننا نعتقد أن تأثير الانسان في الطبيعة ، بالزراعة أو بالصناعة ، للعلم فضل كبير في ذلك ؛ وهذا يدل على تجاوز العقل لنطاق ذات الانسان الى ما هو أبعد ؛ وفي الوقت نفسه تبرز أهمية علاقة الانسان بالطبيعة ؛ بحكم أنه جزء منها ، مما يضطره الى النظر والتأمل في شتى ظواهرها في سبيل تحقيق التكيف ، الذى يسمح له بالبقاء ؛ كما أنه يجد نفسه يعمل على الابتكار المستمر والابداع في مختلف المجالات ، وأساس الابداع عوامل كثيرة ، منها ما ابتكره الأولون ؛ كقاعدة أولية لأى عمل مستقبلي في الفلسفة أو في العلم .

وبما أن التاريخ يتألف من أعمال الانسان ؛ ويروى تسلسلهـا في الزمان والمكان ؛ اذن موضوع التاريخ هو موضوع الزمن نفسه ، ويصبح الزمن مرهونا بالتاريخ؛ وبالعكس؛ بخلاف الطبيعة ظواهرها لاتشكل أعمالا ؛ وبالتالي لازمان لها ؛ وقـد يتساءل البعض، أليس للطبيعة وظواهرها زمن ؟ خاصة بعد الاكتشافات العلميـة الجديدة والعديدة ، وتثبت ذلك الدراسات البيولوجية وغيرها ، فيما يخص أعمـار طبقات الأرض وتكوينها في أزمان متفاوتـة ؛ وهي تعرف الآن من خلال الزمـن ؛ لانستطيع نفي ذلك ، نقول : نعم لها تاريخ ، لكن بشرط أو شرطين على الأقل، يجب اتخاذهما كمبـدأ في تفسيـر زمن الطبيعة ، وهما : إما زمنهـا يتعلـق بالخلق والخالق ، وهو لاعلـم لنا بـه . كيف ذلك ؟ ؛ وإما زمنها مرهون بالانسان، ولايعدو أن يكون إنسانيا في المضمون وطبيعيا في المظهر .

ولنعد الى المشكلة الجوهرية في موضوعنا ، فان العقل لايكتفي بالتفكيـر في الأشياء المادية فقط ، بل في اللحظة التي يجرى فيها التفكير في الشيئ المادى ، نلاحظ أنه يتابع أو يراقـب عمله ، وخطوات التفكير على الخصوص؛ وهذا هو البعـد الثاني في التفكير ، والذى يجب مراعاتـه في جملة النشاط العقلي ؛ لأننـا بـه سنتوصـل الى معرفة حقائق الأحـداث ؛ من خلال ما يطرحه الفكر مـن مشاكـل ، والعمل على تفسيرها أو ايجاد حلول لها .

هكذا ننتهي الى ضـرورة النظر في رأى الطرفين والفريقين المتعارضيـن، ونتناول مسلمات وما احتج به كل فريق على رأيه .

**ثانيا : مفهوم فلسفة التاريخ حسب النظرية المثالية :**

نود في البدايـة التذكير بمفهوم المثالية ، وهي تقال في مقابل الواقعية،

أما صفة مثالي Ideal تقال نسبة الى الفكرة ،أو الى مضمون العقل، بما هو فكرة ؛ أي توجد أساسا في الذهن دون أن يكون لها وجود في الواقع، ويقال أيضا مثالي بمعنى ((كامل)) عندما يتحقق كمال النوع بصيغة المثل الأعلى.(1)

وفي داخل لمثالية أو المثال أنواع ، فيقال: مثالي موضوعي ،أو مثالي ذاتي ، وكما توصف فلسفات بذلك ، مثل فلسفة أفلاطون وهيقل بمثالية موضوعية ،أما مثالية فلسفة سقراط ، فهي ذاتية .

أما فيما يتعلق بفلسفة التاريخ ، فيرى وولش كما سبقت الاشارة، أن فلسفة أواخر القرن الثامن عشر ، وأوائل القرن التاسع عشر تتميز بالمثالية ، وعلى الخصوص فلسفة التاريخ ، وهذا تحت تأثير دافع الرغبة في تفسير وفهم مسارالتاريخ ككل، بمعنى، ينبغي اثبات أن التاريخ وحدة لاتنفصل أجزاؤها ، بعضها عن البعض ،على الرغم مما يبدو لأوهامنا ، أنه مفكك أو منحرف ؛ بالاضافة الى اعتماد طريقة على مدى نهج العقل في تفسير حركة سير التاريخ.(2)

هكذا ، أعاب وولش منهج وطريقة التأمل الميتافيزيقية لدى فلاسفة التاريخ، غير أن ويدقيرى يرى العكس ، فالتفكير الفلسفي بعيد كل البعد عن التصورات الساذجة والوهمية في التاريخ ؛ حيث ردّ نشأة فلسفة التاريخ الى العالم الايطالي ( فيكو) ؛ لكنه اعترف صراحة أن أكثر الأعمال والاسهامات ،قد جاءت من الفلاسفة الألمان.(3) وهو لايبدى استنكارا أو امتعاضا من قول فيكو بالعناية الالهية ، في تفسير

---

1) عبد الرحمن بدوى ، موسوعة الفلسفة ،ج 2 ، ص 439.

2) وولش ، م.س، ص 12.

3) ويدقيرى ، المذاهب الكبرى في التاريخ ...، ص299.

التاريخ ، فقد شرح لنا نظـريته بنوع من الحماس والميل الى رأى فيكو ، ولـم يخـف اعجـابه ببعض أقوالـه ، التي ساقها بذكـاء مثل :(( إلا أن هذه الحرية لا يمكـن أن تمارس إلا في اطـار معيّن من العناية ، وكان فيكو يقول : " أن أفلاطون الالـهي يؤكد بأن العناية توجـه سير الشؤون الانسانية " .))(1)

نستنتج من هذا القول ، أن فكرة العناية لم تكن وليدة الفكر المسيحي في نظر فيكو ، حينما ردها الى أفلاطون ؛ أما الهدف الذى يرمى اليه ويدفيــرى ، بشهادة قول فيكو ، فلبيان خطـأ من يعتقد أن فيكو مسيحي مخلص، حينما أكـد على مبـدأ العناية في توجيـه تصرفات البشر ؛ وهو ليس اخلاصا للمسيحية ، بـل مجـرد استعمال اعتباطي ، من أجل دفع الملاحقـة من جانب الكنيسة ، والسمـاح لمؤلفـاته من الانتشار(2) .

والرأى السائد عند الكثير ممن بحث فكر فيكو ، أنه يجمع بين مبادئ متناقضة، كقوله ، بمبدأ العناية الالهية ، الذى يتحكم في مجرى تاريخ البشر ، وقولـه الآخـر ، بتفاعل الشروط المادية والاستجابات الغريزيـة للبشر ، في تعـليل الحضـارة والتاريخ ، وهي تتمثل في أربعة عناصر : الأديان ، الزواج ، الملاجئ السكنيـة ، أول قانون زراعي(3) .

يبدو فيكو في المبدأ الثاني أكثر موضوعية من غيره ، وهو نهج الواقعيين،

---

1) ن . م ، ص 193 .

2) ن . م ، ن . ص

3) هوركهايمر ، م . س ، ص 84 _ 85 .

كماركس وابن خلدون ؛ لكن نزوعه الى تفسير الوقائع التاريخية وحركتها بطريقة واقعية ، لم يستطع أن يتحرر من معتقداته الغيبية ، فهو يرد أعمال الأفراد باستمرار الى قوة مثالية فوق طاقتهم وإراداتهم ؛ وهناك بينه وبين هيقل تشابه ؛ إلا أن فلسفة هذا الأخير أكثر انضباطا وشمولية (1) .

وفي حين أن دراسات أخرى ، تدعي أن فيكو اكتشف مقولات هامة ، في ميدان علم الاجتماع ، عندما أقر التشابه بين الشعوب الأولى في التاريخ والبدائيين ؛ وكذا التطابق بين عقلية البدائيين وبين عقلية الأطفال ، فكلاهما لا يملك ملكة تكوين مقولات منطقية ؛ إنما يملكون حسب قوله : (( أنواعا أو كليات خيالية ، فذوات أو نماذج مثالية يرجعون اليها كل شيئ )) (2) لا نستطيع اعتبار فيكو من الذين ابتدعوا في علم الاجتماع ، لمجرد ملاحظة أبداها ؛ ويمكن أن يلاحظها أى امرئ ؛ هذا من جهة ، ومن جهة أخرى ، فهو متناقض أشد التناقض في الجمع بين مبدأ العناية الالهية وبين قدرة ارادة البشر في صناعة الأحداث التاريخية ، وبالتالي لم يقدم طريقة ، لتدرج الوعي من المرحلة الأولية البسيطة الى المرحلة المنطقية الحضارية ، على غرار ما ذهب اليه علماء الاجتماع بعد ذلك .

هكذا تأخذ فلسفة التاريخ مظهرا من مظاهر المثالية لدى فيكو . أما هـ . فيدرين Héléne Vedrine فيرى أن فلسفة التاريخ أخذت مظهرا من مظاهر العقلنة ـ نسبة الى العقل ـ ؛ وهو مخفي من تراكم الوقائع الكثيرة ويصطلح

---

1) ن ٠ م ، ص 82 ـ 83 .

2) ن ٠ م ، ص 86 ـ 87 .

عليها ب (( المظهر المنعكس)) للأعمال(1).

وقد أدهشت فيدرين النصوص التي قرأها عن الموضوع ، كيف تبرهن لقارئها عن روح العالم ؟ وكيف يرتبط روح العالم بالفكر ويصير منه ؟ مثل هذه الأسئلة أنشأت لديه غموضا ، كما جعلته يعتقد مرة أنه منزلق في القديس أوغسطين أو بوسويه ، ومرة أخرى يشعر بالعلامات الأفلوطينية ، وأحيانا أخرى يعتقد أنه يقرأ كتابا غيبيا ، لكن هيقل أنزل على قلبه سكينة ، ورفع عنه الغموض والالتباس ، بترضيح الفكرة أو المسألة في قوله :(( العقل يحكم العالم)) (2).

سوف يرد توضيح عن مقولة : العقل يحكم العالم أنها ليست لهيقل بل لأنكساقوراس(3).

أما مفهوم هيقل ، فلا نعثر عليه في مؤلفه (( دروس في فلسفة التاريخ )) فهذه الدروس ليست معزولة ولا مستقلة عن باقي المؤلفات الأخرى ، اذ نجد في كتاب الفينومينولوجية محاولة لاظهار مدى معقولية الأحداث التاريخية ، أثناء شرحه لسلاسل تطور الروح ، وانبعاثه الذاتي ، بواسطة استلزامات منطقية .

وهذا التشعب والتماسك في آن واحد في مذهب هيقل ، أمر حيّر كثيرا باحثيه ، وأغلب من قرأ له أعرضوا عن فلسفته ، حتى الذين كتبوا عنه ، بسبب

---

1) H.Vedrine , Les Philosophies de L'Histoire Petite Bibliotheque, Payat, Paris 1974, P 24.

2) Ibid. P.24.

3) راجع الفصل الثالث من الباب الأول ص : 84_85

سنوا فهمهم له ، لأنهم لا يكلفون أنفسهم جهدا في جمع المعلومات بقصد ركاف ، ومقارنتها وتصنيفها ، قصد فهمه .

وانما يتشيعون لمذهب أو فلاسفة معارضين له ، وهم أيضا يرغبون في اثبات حقيقة واحدة للتاريخ كل على مبدئه ، فلم لا تكون الحقيقة التاريخية القائمة على مبدأ العقل صحيحة ؟ مثل الحقيقة القائمة على مبدأ الواقع (1) ليس المقصود بالعقل عند هيقل ، هو التأمل المحض ، ولم يحصر الحقيقة العقلية في ذهن المؤرخ ، كما يرى البعض في وقتنا الحالي ، أن التاريخ هو قراءة الحاضر ، بل سعى الى قصد تمجيد العقل الذي أحدث الظاهرة التاريخية ، وهذا هو العقل الذى أولى له اهتمامه في فلسفته التاريخية كلها ، مع العلم أن مبدأه لم يعزل التاريخ ولا النظر فيه عن العمل البشري .

كما قلنا سابقا ، لا ينبغي أن يفهم هيقل من خلال مؤلف واحد وكذلك نظريته في فلسفة التاريخ ؟ فهذا الذى جعله صاحب مذهب قوى ؟ وقد صاغ فلسفته في مشروع ضخم ، حيث يضم فلسفة التاريخ للمقدمة ، الى جانب فلسفة الطبيعة ، والفن ، والدين ، والسياسة ، فأعطاها مفهوما جريئا ، في سبيل اظهار المعقولية الباطنية لجميع جوانب التجربة الانسانية (2) .

---

1) Jacquès Maritain , Pour une Philosophie de L'histoire , tra: Cgarles Journet , éd : du seuil Paris 1960 , P, 22.

2) وولش ، م ، س ، ص 162 .

**ثالثا : مفهوم فلسفة التاريخ حسب النظرية الواقعية :**

بوصفها مذهبا فلسفيا تقابل المثالية ، يقصد بها النظرة العلمية أي الاقرار بوجود عالم مستقل عن ذواتنا ، وهو بدوره يدرك بواسطة أدوات ، أولها الحواس ، ثانيها التقنية ، الى جانب العقل طبعا ، حتى تكون المعرفة صادقة [1].

أما الواقعية في فلسفة التاريخ ، فمعناها التفسير القائم على تحديد الشروط ، والعوامل الموضوعية التي تحدث الظاهرة التاريخية ؛ ففي البداية تتمثل هذه الشروط في الاجتماع البشري ، لأن الظاهرة التاريخية ، لابد أن تمر على نمط الظاهرة الاجتماعية ، والا لاتكون كذلك ، وبالتالي تشتركان في كونهما ظاهرتين فعليتين وواقعيتين ، وهكذا صار التاريخ البشري بكامله واقعيا ؛ يخلو من الخيال والوهم .

وعليه يرى توينبي ، أن المجتمع البشري يخضع لنظام من العلاقات تسود الأفراد ، لامن جهة الفردية فحسب ، بل لكونها حيوانات اجتماعية ، كما يصفها ؛ أى أن المجتمع لايتألف من الفرديات ، بقدر ما تؤلفه وتشكله علاقات وروابط تجمع بين تلك الحيوانات الاجتماعية ، وتكوّن أرضية لمجرى الحوادث التاريخية ، ثم استنتج نتيجة عدّها هامة ، وهي : (( ... أن المجتمع هو ميدان الفعل ، الا أن مصدر الفعل بأسره مرجعه الأفراد الذين يتكوّن منهم المجتمع )) [2].

---

1) عبد الرحمن بدوى ، موسوعة الفلسفة ، ج 2 ، ص 624.

2) أ. توينبي ، مختصر دراسة التاريخ ، ترجمة فؤاد محمد شبل ج 1 ، ط1 ، لجنة التأليف والترجمة والنشر ، القاهرة 1960 ص 353 ـ 354.

لكن الشائع في تاريخ الفلسفة ، أن مقولة الانسان حيوان اجتماعي مبدأ هام في فلسفة أرسطو ، وفي فلسفة ابن خلدون أيضا ، لذلك لا يمكن فهم التاريخ بمعزل عن الواقع الاجتماعي ، وبما أن علاقات الواقع الاجتماعي متنوعة في أنماط مختلفة ، كالسياسة ، والاقتصاد ، والفنون ، والقيم والعادات الخ . . . ، وبالتالي ستصبح لهذه الأنواع من الأنماط الاجتماعية تواريخ ، فيقال التاريخ السياسي ، التاريخ الاقتصادى ، تاريخ الفن الخ . . .

لقد رأينا سابقا أن أغلبية الدارسين لموضوع فلسفة التاريخ صنفوا فلاسفة التاريخ قبل هيڤل ضمن النظرية المثالية ، غير أن ابن خلدون لا يدخل في زمرة هؤلاء ، لأننا لمسنا عنده تفسيرا قائما على أسس منهجية علمية ، في طابع قانوني ، وهذا يسمح لنا أن نفرده بالنظرية الواقعية ، كفيلسوف قبل هيڤل ، حيث ترك لنا مسلمات وقواعد في مجال التاريخ ، ان طبقت جعلته علما دون ريب .

أما دائرة المعارف الاسلامية ، فقد لفتت الانتباه لمن اشتغل بالموضوع الى حقيقة ساطعة عن قيمة فكر ابن خلدون ، اذ قالت :(( . . . ولم تقل بعد الكلمة الأخيرة عن مكانته بين الفلاسفة المؤرخين على الرغم من وفرة ما كتب في هذا الصدد )) [1] .

والغريب أن هذه الحقيقة نادرا ما يشار اليها صراحة أو ضمنيا في البحوث والدراسات التي اطلعنا عليها ، فهي تتجاهل مثل هذه الحقيقة ، كما أننا لم نشاهد مقارنة نزيهة بينه وبين غيره من فلاسفة التاريخ ، وعلى الخصوص

---

1) دائرة المعارف الاسلامية ، المجلد 4 ، ص 501 .

الدراسات العربية ، تبدى احتشاما أو تميل الى التكرار واقتباس النصوص دون التحليل الكافي ، الذى يكشف عن حقائق ، من واجب الباحث ابرازها لكي يتسنى له أن يعطي كل ذى حق حقه ؟ وأما أثناء المقارنة فتتساءل عن اتجاه ابن خلدون، بالنسبة للتيارات الفلسفية الحديثة والمعاصرة في الغرب ؟ والا يستعصي عليهما الأمر تقديره ، فلسفيا أوتاريخيا أو اجتماعيا . ونحن لا نتأسف لمواقف وآراء الغرب منا ، فبيننا وبينهم اختلافات شتى ، وقد أوجز ابن خلدون القول ، في تحليله للاجتماع الانساني ، وما يدخل ضمن أحواله من (( التوحش والتأنس والعصبيات وأصناف التغلبات للبشر بعضهم على بعض، وما ينشأ عن ذلك من الملك والدول ومراتبها، وما ينتحله البشر بأعمالهم ومساعيهم من الكسب والمعاش والعلوم والصنائع)) (1) .

فعدم انصافنا من الغرب ، ربما يعود الى العصبية أو الى ما هم عليه اليوم من الملك ، أو الى ما ينتحلونه من المذاهب والعقائد والنظريات ، أو يعود الأمر اليها جميعا .

طبعا ، نستثني بعض الدراسات الغربية الجادة والعلمية ، مثل دراسة ويدقيرى ، الذى حاول أن ينصف كل أمة وحضارة ساهمت بقدر كبير أو صغير في رقي المجتمع البشرى ؟ أما ما جاء عنده عن ابن خلدون ، قال : اعتمد على تأثير البيئة في تحليله لمجرى التاريخ ، دون الاهتمام المماثل لنشاط الأفراد، الا أنه لم يتمسك بالحتمية في ذلك ، بل اعترف بدور الأفراد ، خاصة في تفسيره لقيام الدول وانحلالها، حيث ركز على قاعدة استخلصها من مجرى التاريخ نفسه ؟ وهي

---

1) ابن خلدون ، المقدمة ، ص 27 .

أن جميع الدول تقوم وتنشأ عن عصبية وبأس أحد الأجيال .
وتزول بانغماس أهلها في الترف والملذات[1] .

فهذا النموذج المتكرر في حياة الدول يرده ابن خلدون الى طبيعة الاستجابة للبشر ، وهو يميل فعلا الى القول بحتمية قيام الدولة أو زوالها بناء على الشروط الذاتية والموضوعية التي حددها .

ربما ما أوهم ويدڤيرى أن ابن خلدون لا يميل الى التمسك بالحتمية ، هو احتمال تغيير الانسان في طبيعته أى نوازعه ، ان تخلى عنها أو سيطر عليها ، فانه يجعل الدولة تستمر وتقوى ، والعكس صحيح .

وبما أن طبيعة البشر كما استقرأها ابن خلدون توجه الانسان نحو الشهوات والملاذ ، وبالتالي لا مناص له من تقريب عهد الزوال لدولة ما ، ونظرا لما ذكره ويدڤيرى أيضا عن هذه الطبيعة ، في كون الانسان يرغب في المحافظة على بقائه وزيادة رخائه واستثمار ما في حوزته من أرض وزمان ، الأمر الذى يدفعه الى انشاء الدولة أو ازالتها ثم اعترف بالخطاب التاريخي لابن خلدون ووصفه بالعظمة ، لأنه استطاع وصف استمرار الأشياء آمادا معينة من الزمن[2] .

يرى عزيز العظمة في دراسة خاصة بتاريخية ابن خلدون ، أنه غير فعال في مقاله التاريخي[3] ، وأقام دعواه هذه على ما جاء في نقد ابن خلدون

---

1) ويدڤيرى ، التاريخ وكيف يفسرونه . . . ص 95 .

2) ن . م ، ص 96 .

3) عزيز العظمة ، ابن خلدون وتاريخيته . ترجمة عبد الكريم ناصيف ، ط1 ، دار الطليعة بيروت ، 1981 ص 23 .

لنظـرية الأنساب ، ففي نظريـة الأصل الواحد للبشـر ، رفض ابن خلدون اقـامـة الدليل عليهـا ، بناء على أسـس منطقيـة ، أى استعمال الطريقة الاستنباطية، بدل الطريقة الاستقـرائية ، لأنه يرى أنها جـاءت وفق السرد الاخبارى عن واقع .

لاينبغي انكار المعرفة الاستقرائية ، أو التقليل من صحة صدقها، والادعاء بصحـة المعرفة المنطقية وحدها ، أحيانا تخئ المعرفة المنطقية ، مثلما هو الحـال فـي أحداث التاريخ ، اذ لاتوجـد مقدمة كلية ، تحتوى على مفهوم شامل ، لمـا يمكـن تصـوره ، وحملـه على الانسان ، كي يكون في استطاعتنا استنباط نتيجـة تثبت الأصل الواحد للبشـر .

هناك وجـه آخر لبطلان دعوى عزيز العظمة ضد ابن خلدون ، فالكل على علم أن تقبل مقدمات القياس يستلزم تقبل النتائج المترتبة عنها، وبالعكس، كمـا أن نتيجـة القياس لايهم أن تتطابق مع الواقـع ، لهذا من أين له أن يستنبط تلـك النظـرية من المنطق .

أما العيب الثاني الذى لاحظه في فكر ابن خلدون التاريخي ، فيتمثل في جعلـه كتابـة التاريخ عبـارة عن سياق خبر ، بما أن الخبر معرض لتزييف وتحـريـف، وزيـادة ونقصـان في الروايـة ، وعـدّ ابن خلدون مجـرد مؤرخ ، لم يضف جديـدا بالنسبة لما هو شائع في القرون الوسطى .(1)

والحق أن ابن خلدون قد ألم بجميع جوانب التاريخ ، ولم يكن جاهـــلا باحتمالات التزييف ، بل يعد مؤلفـه (( المقدمة )) نموذجا في اظهار مواطـن الزيف

---

ن . م . ص 24 .

وأسبابه ، والزيادة والنقصان في الرواية قصد التعديل والتجريح ، وهذا النقد والعناية به ، لم تلحظ عمن سبقه ، ولا أجاد فيه من جاء بعده من العرب والعجم .

وقد دعا ابن خلدون الى ضرورة تنقيح التاريخ من شتى الشوائب ، وذلك باعتماد طريقة تنجسي سياق الخبر أو الحادثة التاريخية ، من كل ما يشوه حقيقة الخبر أو الحادثة .

جاء في بداية المقدمة أن التحقيق قليل سواء عند المؤرخين أو عامة الناس ، فهم يسلمون بالخبر دون فحص ونظر ، فيما اذا كان على صواب أم على خطأ ، وقال أن هناك علاقة حميمة بين الأخبار وبين الوهم والغلط ، وعبر عن هذه العلاقة بعلاقة النسب والصداقة ، نظرا لطبيعة في الآدميين ، وهي التقليد الذى يحجب عنهم الحقائق ، ومشاهدة الوقائع والأشياء كما هي في الواقع ، وأيضا لشيمة التطفل على الفنون .(1)

أما منهجه ، فهو التحقيق ، وحسن النظر . وتعدد المعارف والمصادر ، هذه كلها تبعد الذى يتحلى بها من الوهم والزلل والغلط ، لأن عدم الاحتكام الى أصول العادة لدى الناس ، وقواعد السياسة لدى الساسة ، وطبيعة العمران ، وما يتطلبه الاجتماع البشرى من الأحوال والمسالك والأشياء لسوف تغيب عن عين الشخص حقيقة الخبر ويظل تائها ولا يستمتع بفضائل التاريخ : التي هي الاقتداء من الأجيال السابقة وكذلك الأمم في أخلاقهم ، والأنبياء في سيرتهم والملوك

---

1) ابن خلدون ، المقدمة ، ص 3 .

في بناء دولهم وسياستهم ، ومن فاته ذلك ، حرم من متعة الدنيا والدين (1) .

وبما أن جميع الناس تسعى لمعرفة التاريخ ، لذلك قال ابن خلدون :
(( وتسمو الى معرفته السوقة والاغفال ، وتتنافس فيه الملوك والأقيال ، ويتساوى في فهمه العلماء والجهال )) (2)

إلا أن هذا ينطبق على جانب في التاريخ سماه الظاهر ، وهو مجرد إخبار عن أحوال الأيام ، ومختلف ظواهر الدول ، ومن سبق الآخر في الزمن ، وأشار الى أن هذا الجانب ، هو الذى تكثر فيه الأقوال ، وتسمى فيه الناس الى ضرب الأمثال ، كيف كان حال البشر في الزمن الأول ، وتقلبت الأحوال على الشعوب والأمم ؟ وأيضا كيف قامت الدول وازدهرت وجاء وقت الزوال فرحلت ؟ .

أما الجانب الثاني من التاريخ ، فسماه الباطن ، أساسه التحقيق والنقد ، وبيان علل الأخبار والحوادث التاريخية ، وقال عنه : (( وعلم بكيفيات الوقائع وأسبابها عميق ، فهو لذلك أصيل في الحكمة عريق ، وجدير بأن يعد في علومها وخليق )) (3) .

فالبحث في أسباب الحوادث ، يؤدى الى الكشف أيضا عن الغايات من تلك الحوادث ، وبالتالي يظهر لنا أن البحث عن العلل القصوى والغايات المقصودة بحث فلسفي ، وقد عبر عنه صراحة في قوله : " أصيل في الحكمة " وأن هذا الجانب لا يستوى في فهمه العلماء والجهال ، فالجهال والعامة لا يفقهونه ، لأنهم لا يستطيعون

---

1) ن . م ، ص 7 .
2) ن . م ، ص 2 .
3) ن . م ، ن ، ص

أن يرتقوا الى مستويات التجريد الفلسفي ، والبحث في العلل السليمة والمعقولة .

من باب المقارنة بهيقل ، يكون ابن خلدون أول من ميّز بين المؤرخين بجميع أنواع وطرق التأريخ ، وبين فلاسفة التاريخ الذين يعمدون الى النظر والبصيرة . وليس هيقل أول من ميّز بين أنواع التاريخ كما سماها ، التاريخ الأصلي والنظرى ، وبين فلسفة التاريخ ، وسوف يرد التوضيح الكافي عن تصور هيقل في الفصل الرابع .

وانه لا يوجد فرق كبير بينهما ، فكلاهما انتقد افهام العامة والمؤرخين ، وأثبت أن للتاريخ هدف أو أهداف يسعى لتحقيقها ، وأن أفضل تفكير في التاريخ هو الجانب الذى يعتمد على الفلسفة .

كذلك وجوب مراعاة حقيقة التاريخ التي تتجلى في الاجتماع البشرى ، والتطور الحضارى للعالم .

مما لاريب فيه ، أن ابن خلدون أولى عناية فائقة ، لحقيقة التاريخ ؛ ولطبيعة العمران " مثل التوحش والتأنس والعصبيات وأصناف التغلبات للبشر بعضهم على بعض وما ينشأ عن ذلك من الملك والدول ومراتبها وما ينتحله البشر بأعمالهم ومساعيهم من الكسب والمعاش والعلوم والصنائع "(1) أليست هذه المجالات ، هي التي بنى عليها هيقل فلسفته في التاريخ ؟ .

وأن ابن خلدون صرح بنشأة علم مستقل بنفسه ، وموضوعه العمران البشرى

---

1) ن . م ، ص 27 .

والاجتماع الانساني ، وأن جميع مسائلـه تهدف الى بيان ما يتعرض لـه ذلـك العمران والاجتماع من التغيرات والتبدلات ، وهذا ما يمكن أن يقع فيه أى علـم ، سـواء أكان وضعيا أم عقليا ؟ وهو علم اكتشفه بالبحث ، ونبهه اليه الغوص ؟ وقـال أنـه بين وغريب النزعة ، مستحدثة صناعته ، اذ يشبه علم الخطابة ، وليس منه البتة ، لأن الغرض منهـا اقناع الغيـر واستمالته أو حملـه كضد عن شيئ ما ؟ كما يشبه علم السيـاسة ، وليس منها ، لكون السياسة تسعى الى توجيه الجمهـور الى منهاج تعتقد أنـه يحفظ النوع ويبقيه . لكن التشابه الذى يبدو للبعـض مجـرد تخمين ، فالفـرق شاسع والمواضيع مختلفة كل الاختلاف،[1] هـذا أدى بابن خلدون الى نفي الكتابة والكلام في نشأة العلم الجديد من قبله ، لكـن تواضعـه أسمى مما فعل ، حين قال : أن الكتابة في هذا الغرض، يمكن أن تكـون موجودة ، ومستوفـاة ، لكن لم تصل الينا، ونظرا لكثـرة العلوم والحكماء في البشر ، إما لم نعثر على ذلك وإما لم يصل الينا ، لأن ما لم يصل أكثـر مما وصـل.[2]

وقال في موضع آخـر عن اكتشافه ، بعد أن نقد القاضي بوبكر الطرطوشي :
(( ونحن ألهمنا الله الى ذلك الهاما وأعثرنا على علم جعلنا بين بكـرة وجهينة خبـره فإن كنت قد استوفيت مسائلـه وميـزت عن سائق الصنائع أنظـاره وأنحـاءه فتوفيـق من الله وهداية وان فاتني شيئ في احصانـه واشتبهت بغيره مسائله فللنـاظـر المحقق اصـلاحه ولي الفضـل لأني نهجـت له السبيل وأوضحـت له الطريق واللـه

1) ن م ، ص 30.
2) ن م ، ن ، ص

يهدى بنوره من يشاء)) .(1)

كلامه هنا واضح يعنى بالعلم الجديد المستنبط ، فلسفة التاريخ في الاصطلاح الحديث ، أي النظر والتحقيق في اصطلاحه ؛ لا يعني به ما يستوى في معرفته العلماء والجهال ، لأن ذلك ليس بجديد .

خاتمة الفصل ؛ والجدير بالذكر أن الواقع التاريخي ، لا يفهم بعيدا عن الواقع الاجتماعي ، وأن الاختلاف بين ابن خلدون وهيقل ليس كبيرا جدا ، فالأول سلك مسلكا استقرائيا ، والثاني نزع نزعة استنباطية ، لكن كلاهما خلص الى ضرورة التمييز بين الأحداث التاريخية وحقيقتها . وقد حاولا منهجة التاريخ ، وتبصير الناس بكيفية تناول التاريخ والاستفادة منه ، أما اختلافهما ففي بعض المبادئ والمسائل المتعلقة بتصنيف مراحل تطور التاريخ ، وانتقال الحضارة من أمة الى أخرى .

غير أن ابن خلدون لم يوقف ظهور ونشأة الحضارة والدول ، وكذا انتقالها عبر الأماكن والزمن ، على نظام الطبيعة ، كما فعل هيقل ، بل اكتفى بضبط الشروط التي ذكرناها سابقا ؛ فيما يخص نهضة أو انتقال الحضارة والملك ، لكنهما يتفقان في كون العلاقة بين الحضارة والرقي وبين الطبيعة قائمة على مدى استغلال الانسان أو الأمة ، لامكانيات وأحوال الطبيعة التي يعيشون فوقها .

ويدعي كولنقوود أن هيقل أول من فرق بين حركة الطبيعة وعملياتها

---

1) ن . م . ص 32 وفي نسخة أخرى :(( جعلنا سنّ بكره )) طبعة دار الكتاب اللبناني ، 1983 ، ص 66 .

وبين النشاط الانساني وعطه ؛ وهذا يتنافى مع مبدأ هيقل نفسه في تفسير حركة سير التاريخ والحضارة ، حيث انطلق من مبدأ طبيعي ، وهو شروق الشمس، التي هي ظاهرة كونية لاغير ، ذات نظام محدد .

ومثل هذه التناقضات سيكشف عنها ، بعد ذلك توضح أكثر في الفصول اللاحقة ، حسب مواقعها .

# الفصل الثالث

# مصادر فلسفة هيغل

يبدو للوهلة الأولى عند قراءة هيقل، أن المحاور التي تؤلف فلسفته عموما، وفلسفة التاريخ على الخصوص مستمدة من الفلاسفة السابقين له، أما بعد التعمق فالملاحظ عنه، أنه يملك قدرة عجيبة على الجمع والتأليف بين عناصر المادة التي يتحدث عنها، في صورة تركيبية جيدة؛ حتى صارت نظريته تضارع أمهات النظريات الفلسفية في مجمل التاريخ البشري.(1)

كما أننا لاحظنا أغلب الدراسات لم تقل بالتأثير عليه من جهة المذاهب الفلسفية وأصحابها، بل أضافت عوامل أخرى، كانت حاسمة في شخصيته وفي فلسفته، مثل الدين، والنظم السياسية وفلسفاتها، وكذلك التيارات الثقافية والعلمية السائدة في عصره.

ولكي نكشف ما له وما عليه، نرى من الضروري البحث في النقاط التالية :

1) ماهي الشخصيات التي تأثر بها هيقل ؟.
2) المذاهب الفلسفية والعقائدية.
3) الواقع الاجتماعي السائد في عصره.

1) **الشخصيات التي تأثر بها هيقل:**

فضلنا البحث في البداية عن أهم الشخصيات التي احتك بها هيقل، والتي ساهمت في تكوينه، وتوجيهه، والتي أثارت لديه هذه الطاقة والقدرة على اختراق مجاهل ومشاكل، كانت عقبة أمام الانسان، ولهذا يسبق الحديث منطقيا عن بحث المذاهب الفلسفية والعقائد، كما يسبق الواقع الاجتماعي، لأنها لا تدرك،

---

1) كولنقوود، م.س، ص 211.

ولا تنتقل الى الأشخاص إلا عن طريق الأشخاص .

**ـ هيقل مع بعض مفكري عصره :**

ففي موضوع فلسفة التاريخ ، اعتقد هيقل أنه أول من اكتشف هذا العلم ، الذي وصفه بالجديد ؛ بينما وجدنا هذا الاقتراح جاء به فولتير ؛ لكن الفرق بينهما في المفهوم ؛ اذا كان فولتير يعني بالمصطلح مجرد فهم ونقد التاريخ ، فهيقل يذهب الى أبعد من ذلك ؛ أي يعني به التفكير الفلسفي في التاريخ ، وبمعنى آخر التاريخ في ذاته ، لمعرفة الأسباب التي أحدثت الوقائع التاريخية ؛ والكشف عن الحقائق الكامنة في التاريخ ، وسماه التاريخ الفلسفي ، وأحيانا أطلق عليه التاريخ العام للبشرية ، معتقدا أنه استطاع ايضاح التاريخ وتفسيره نهائيا . وهنا يتأثر بخطى هردر ،(1) وعلى اثر التعرض للتاريخ العالمي ، نجد هذا الاصطلاح أيضا عند كانط Kant ، فيكون هيقل قد حذا حذو كانط أيضا في تصوره لتاريخ العالم ، وأن وظيفة التاريخ هي تنظيم وتحرير العقل البشري .(2)

وفي هذا الصدد يرى وولش ، أن هيقل عكس بعض العلامات ، التي يمكن الاعتماد عليها ، كحجج لمدى تأثره بكانط ، وذلك في بسط المراحل المكونة للتقدم التاريخي نحو الحرية ، بالاضافة الى فكرة التاريخ العالمي أو الفلسفي ، بمعنى تشكل وحدة أكبر من الانسان (( الفرد )) .(3)

______

1) ن . م ، ص 210 — 211

2) ن . م ، ص 454 .

3) وولش ، م . س ، ص 193 .

اذن ، يمكننا القول أن هيقل أخذ عن كانط الجانب المعنوى في الانسان، وكذلك حالة التنظيم الخارجي للعلاقات الاجتماعية ، تلك العلاقات التي توجه مهمة التاريخ الفلسفي ، نحو الكيفيات التي تظهر فيها الدولة ، والتي تصور أو تعكس — ان صح التعبير — التاريخ البشرى منذ أقدم العصور في شتى مراحله ، وأن كل مرحلة منه تعد تطورا للحرية .(1)

غير أن الاعتقاد الجازم ، أن هيقل أخذ فكرة الحرية وتجليها في التاريخ عن كانط ؛ ليست صحيحة ، لأن فكرته تختلف في سياقها عن فكرة هذا الأخير؛ ففي دروس فلسفة التاريخ ، ركز هيقل على المقارنة بين التطور الطبيعي ، وبين تقدم التاريخ كتجسيد لتطور الروح ، ثم خالط هذه الفكرة بفكرة الشقاء ، وهذه الأخيرة فكرة شائعة وأساسية في أعمال هلدرلين Holderlin ، وقوته Goethe ؛ اللذان اعتبرا بلوغ السعادة مرهون باجتياز الشقاء .(2)

<u>— هيقل مع أصدقائه :</u>

تكاد تجمع الدراسات التي تناولت فلسفة هيقل ، أنه على هدى صديقيه هلدرلين Holderlin و شيلنق Schelling ؛ سنحاول فحص هذا الرأى، والى أى مدى يكون صحيحا أو صادقا ؟ فهل مجرد مخالطة الناس واتخاذ الأخلة ، ستذوب شخصية الفرد ؟ وأيضا ، لماذا يتأثر بأصدقائه ، ولا يتأثرون به؟

---

1) م . س ، ص 211 .

2) روجيه قارودى ، فكر هيقل ، ترجمة الياس مرقص ، دار الطليعة ، بيروت ، ص 54 .

فالاجابة عن السؤالين ستوضح ما لهيقل وما عليه من دين لأصدقائه وغيرهم .

بالفعل فان فكر هيقل لا يمكن فهمه ، إلا من مواقفه تجاه الأحداث التي سادت عهده ، سواء السياسية أو العلمية أو الثقافية ، وكذلك تجاه الشخصيات التي تمثلها ؛ فهو وثيق الصلة بأصدقائه ، مما جعل البعض يتوهم أنه على هداهم ، ويجهلون جوانب أخرى في شخصيته ، التي كان يخفيها ، نظرا لأسباب داخلية وخارجية ؛ فمن المعروف عنه ، عدم الحماس ، والسعي لابراز شخصيته ، اذ صب اهتمامه وجهده في تحصيل المعرفة ، دون رغبة أن يكون عالما فذا ، وهو يفتقر الى العلم ؛ فصار يكثر من المطالعة والمحاورة مع المتعلمين في سبيل المزيد من الاطلاع ، وهضم المذاهب الفلسفية والعقائدية ، قبل أن يقدم على التأليف ، والظهور بأعمال أخرى .

كان هيقل نادرا ما يتحدث عن نفسه ، خاصة في الأمور غير العلمية ، لذلك لم يعلن عن الشخصيات التي أثرت في توجيهه ، أو مهتما بها ، إلا ما استنبطته الدراسات من المقارنات ، التي أجرتها بينه وبين غيره ، أو مما جاء نتيجة وصفه لحياته عابرا ؛ ففي الغالب اعتمدت الدراسات أيضا على ما قاله زملاؤه عنه أو تلاميذه ، وكذا أخته ( كريستين ) .

**ـ هيقل وفلاسفة اليونان :**

غير أننا عثرنا على اعتراف منه ، في نهاية (( الموسوعة )) ، أنه ينتمي أو يشبه أرسطو ، فهو يماثله في سعة المعرفة ، وفي اتساع المذهب المطل على كافة المجالات ، ومما لاريب فيه ، أن وجه الشبه قائم وواضح بينهما ،

حيث أن مذهبيهما انقسما الى يمين ويسار.[1]

- وهل هناك وجه شبه بين هيقل وأرسطو حقا ؟ .

فان انقسام مذهبيهما يمكن أن يقبل الى حد ما، كلاهما أدت فلسفته الى انقسام لدى المؤولين لقضاياها الى فريقين ، فريق تشبث بمسلمات القيم الأخلاقية والميتافيزيقية والعقلية ، ربما حتى العقائدية ، وفريق تمسك بمسلمات المادة والتجربة والعالم الأرضي عموما ؛ وما تبعه ؛ فترتب عن ذلك نزعتان ، الأولى مثالية أوعقلانية ، والثانية مادية أو تجريبانية ؛ لأنهما كانا ينظران الى الفلسفة نظرة شاملة ، فهي تحتوى على جميع فروع المعرفة الانسانية ؛ لكن تلاميذهما والعصور اللاحقة اتجهت نحو تجزئة مذهبيهما ؛ وبخصوص أرسطو ذهب اللوقيون الى تفسير فلسفته بالأسس العلمية المحضة ، مثل تلميذه أرسطراطون اللمبساكي ، وفي العصر التالي مباشرة ، ظهرت الاسكندرية في عهد البطالسة ، كمقر للفكر الأرسطي ، مما أدى الى ازدهار علمي بعد انفصال بعض العلوم عن الفلسفة ، كالجغرافيا ، والرياضيات ، واللغة.[2] أما هيقل ، فانقسم مذهبه ، أو فكره الى يمين ويسار ، سوف يرد التفصيل عن القضية في الفصل السابع .

وهناك وجه شبه آخر يتعلق بتطور الوجود ، اذ يكون ما هو في ذاته وما هو لذاته عند هيقل ، يقابله ما هو بالقوة وما هو بالفعل عند أرسطو.[3]

---

1) رينيه سيرو ، وجاك دوندت ، هيقل ، ترجمة جوزيف سماحة ، المؤسسة العربية للدراسات والنشر ، بيروت ، 1974 ، ص 37 .

2) عبد الرحمن بدوى ، موسوعة الفلسفة ، ج 1 ، ص 131 .

3) م . س ، ص 38 .

غير أننا لا نوافق على تشابه مقولتي الوجود عندهما ، لأن مقولة الوجود عند هيقل تحدد كينونة الأشياء ، وهي إما تنتمي الى الى عالم مطلق ، وهناك يكون وجودها في ذاته ، وإما تنتمي الى عالم نسبي أو متناهي ، فتكون الأشياء موجودة لذاتها فحسب .

بينما مفهوم مقولة أرسطو ، يدل على الكيفية التي توجد عليها الأشياء ؛ وان كان تقسيمه للوجود الى حالين مختلفين ، فهو يقصد هنا ، امكان انتقال الموجودات أو عدم الانتقال من حالة القوة الى حالة الفعل .

فرضا أن شيئا ما سيخرج من حالة القوة الى حالة الفعل ، فهل يحتفظ بخصائص عالم القوة ؟ كذلك الشيئ الذى يكون بالقوة ، هل يرتبط ويتحدد بحدود حالة الفعل ؟ فالجواب بالنفي قطعا ، والا حصل تناقض في المسألة ، أى الفرق بين ماهو بالقوة ، وبين ما هو بالفعل .

وفي علم الجميع أن أرسطو أسس منطقه على مبدأ عدم التناقض ، وبذلك يستحيل لشيئ ما ، في حالة ما من الحالتين ، أن يحمل خاصية مضادة .

أما هيقل فعلى العكس من ذلك ، شيّد منطقه على مبدأ التناقض ، والأضداد ، لذلك في استطاعة شيئ ما ، عندما يتحقق في العالم الطبيعي ، أن لايفقد خصائصه الجوهرية ، كشيئ في ذاته ، مثل الروح ، بل هذا التحقيق يعدّه اضافة ، وزيادة ، تثرى الشيئ ، وتجعله أغنى مما كان ، فيصير موجودا في ذاته ولذاته ، كمركب حسب جدليته ، يجمع بين القضيتين المتناقضتين .

هكذا يبدو الاختلاف واضحا بين الفيلسوفين ، ما عدا سعة الاطلاع ،

أما مقارنة هيقل لنفسه بأرسطو، فلا يدل على التبعية ، بل يدل على ما رآه في نفسه ، مما يتعجب الناس بوجوده عند أرسطو .

والغريب في الأمر ، أنه كان يمجد السوفسطائيين اليونانيين ، ويرفعهم فوق جميع الفلاسفة أو على الأقل جعلهم في مصاف أو في مستوى كبارهم (1) ، باعتبارهم نهجوا في فلسفتهم الطريق الجدلي .

على أننا نجد استعمال المنهج الجدلي لدى هيقل ، ليس مجرد قانون للفكر ، بل قانون للكينونة ، هكذا يكون سلفه الحقيقي ، هوميراقليطس Heraclite الذى مزج بين الكينونة والعدم ، ثم جعلهما يتطابقان بطريقة ذاتية ، وهذا التركيب يعطينا وحدة تسمى الصيرورة ، ومن ثمة فانها تضفي على الأشياء صفتا الوجود الحقيقي والحركة ؛ فالكون والمجتمع البشرى ، ماكانا أن يوجدا فعلا ، ويتقدما ، لولا قانون الصراع (2) .

– بين هيقل وشيلنق Schelling

وأخيرا ينبغي الوقوف على هذه الرابطة ، والعلاقة الهامة ، والعمل قدر المستطاع على توضيحها ، وقد ظلت الى يومنا هذا مجال بحث ، في أى دراسة حول فلسفة هيقل ، وسببها الرئيسي ، يتمثل في اعجاب هيقل بشيلنق في المرحلة الأولى من حياته ، وعلى غراره نشأ اعتقاد لدى الناس ، مفاده أن فكر هيقل تشكل عبر مراحل ، بحيث كل مرحلة صنعت جانبا من مذهبه .

---

1) رينيه سيرو، هيقل والهيقلية ، ترجمة نهاد رضا ، دار الأنوار ، بيروت ، ص 22 .
2) ن م ، ن ص

بحيث كان النمو الأول له في برن Berne (1)، كما أخذ قسطا لا بأس به في فرانكفورت Francfort، خاصة اطلاعه الجيد على مذهبي شيلنق وفيخته Fichte، من خلال بحثه عن الفرق بين المذهبين؛ وفيه أظهر ميلا لصديقه، الأمر الذى ساعد على انتشار اعتقاد لدى الباحثين، أنه مجرد شارح وتابع لمذهب شيلنق؛ لكن المقالات التي نشرها، ومختلف قراءاته كانت حافزا له فحسب، ولم تتغلغل في أعماقه الى درجة ما فهمه البعض في دراساتهم، أو تؤثر في الاتجاه الذى رسمه لنفسه في داخليته؛ وقد انجلى ذلك، حينما انتقل الى مدينة يينا Iena سنة 1800، بدأت تلوح علامات انذار بميلاد مذهب جديد. (2)

غير أن في مقالة ((الايمان والمعرفة)) فيما قاله جان هيبوليت J.Hyppolite وغيره، أن هيقل حاول التميز عن شيلنق أو غيره من الفلاسفة، وبالتالي، لماذا ليس شيلنق هو الذى يدين له كصديق وتلميذ؟ فالأيام كشفت أن الفرق كبير، وهيقل ليس بتابع، خاصة في نشره لمؤلفه الكبير ((الفينومينولوجيا))، وهذا الكتاب يمثل الوعي الحقيقي، والنضج الكامل، والأصالة التي ظلت يخامرها الشك؛ فكانت سببا في القطيعة الحاسمة والعنيفة مع شيلنق. (3)

وهكذا صارت المعارضة شديدة، وذات وقع كبير، خاصة أنها موجهة

---

1) كانت عاصمة للاتحاد السويسرى آنذاك .

2) فرانسوا شاتليه، هيقل، ترجمة جورج صدقني ط 2، وزارة الثقافة والارشاد القومي، دمشق، 1976، ص 32 .

3) جان هيبوليت، مدخل لفلسفة التاريخ عند هيقل، ترجمة أنطوان حمصي، ط 2، وزارة الثقافة، دمشق، 1971، ص 6 .

لضرب فلسفة المطلق في الطبيعة عند شيلنق ؛ وهذا دليل قاطع على أن هيقل لم يكن على هدى فلسفة صديقه ، ولا بسواه ، أمثال كانط وفيخته.(1)

والملاحظ عن جملة الدراسات التي تناولت فكر هيقل ، أنها ذهبت الى رأيين ، هناك من قال ، بالخلاف بينهما على أساس هذا المؤلف ، وأخرى رأت أن انفصال هيقل عن صديقه ، بسبب المحاضرات التي كان يلقيها منذ سنة 1803م، وكانت بوادر الاختلاف وتوتر العلاقات بينهما ، في ازدياد لمدة ثلاث سنوات ، الى أن أظهر هيقل ما لايرضي صديقه ، في مؤلفه المذكور آنفا ، والذى أنجزه في عجالة من أمره سنة 1806م ، تحت دوى مدافع الرجل الذى يحمل روح العالم.(2)

2 _ المذاهب الفلسفية والعقائدية :

ان لم يتأثر هيقل مباشرة ، وبشكل جلي بالشخصيات الفلسفية والعلمية ، وهل سيفلت من الولاء للمذاهب الفلسفية القديمة والحديثة ، والاتجاهات العقائدية السائدة في أوربا وغيرها ؟ .

لاحظ البعض(3) أن الفلسفة الألمانية في عهد كانط وفيخته تتميز بالجسارة . وفي ظل هذه الميزة ، نشأ أمر مرغوب فيه ، لتجاوز عقيدة كانط ، ألا وهو ايجاد معايير جديدة ، ووضع مبادئ تتلاءم مع طموح العالم الجديد .

لقد كان من هؤلاء الذين يتحسسون منقلبا ضد المذاهب الفلسفية

1) ن . م ، ن . ص
2) أندرى كريسون ، اميل بريهييه ، هيقل ، ترجمة أحمد كوى ، داربيروت ، بيروت ، 1955، ص 9 .
3) سيرو، دوندت ، هيقل ، ص 11 .

الألمانية ؟وهل استطاع فعلا انجاز طموحاته ؟ وهل كانت تلك المذاهب الفلسفية والعقائدية التي عاشها أو قرأ لها أثر في اتجاهه ؟ وللاجابة عن السؤالين ، ينبغي أولا وقبل كل شيئ ،أن نحدد اطار البحث في هذه المسألة ؛ فان الولاء لأى مذهب إما يكون عن طريق الدراسة في جميع مراحل التعليم ، وإما عن طريق الاهتمامات الخاصة والمطالعات الحرة والفردية ؛ سوف نبحث في الجانبين ، بدءا بالمذاهب الفلسفية ثم الدينية والعقائدية عموما .

## ـ فترة التقلبات أو الشك :

ففي استيف Stiff عاش فترة زمانية هامة ، ساعدته على تشكيل فكره ؛ وقد كان يدرب نفسه على الفصاحة وقراءة العظات القانونية [1] ؛ بالاضافة الى التدريب على اتقان اللغات القديمة ،كاليونانية واللاتينية والعبرية ؛ وفي هذه المرحلة أيضا ،كان يزاول دراسة اللاهوت ،كما مارس أبحاثا خاصة لاتمت بصلة للمقررات الرسمية ؛ وقال عنه أحد زملائه :(( أنه كان مكبا طوال الوقت على قراءة روسو)) [2] .

ولايفوتنا أن نشير ،أنه في ستيف Stiff اطلع على أهم المذاهب الفلسفية والدينية ، وهنا أيضا حسم أمره ، فيما يخص انتسابه الى الكنيسة ، وعدم رغبته في وظيفة القوسسة ،على الرغم من اجتيازه للامتحانات بنجاح عام 1793م [3] .

---

1) ن م ، ص 12

2) ن م ، ص 9

3) ن م ، ص 12 .

فبعد تخرجه ، مال الى المطالعات الهامشية التي وجد فيها ضالته المفقودة في المسيحية ، وعلى اثر مغادرته للدير شعر بالحرية تغمر كيانه ، لكنه لم يتنكر تماما للدين ، اذ يعد المسيحية في تبشيرها ودعوتها ، لا تختلف عن باقي الأديان في هدفها ، الذى رآه في تطوير أخلاقية الانسان ؛ وفي نفس الوقت يدعو الى فسح المجال لسيادة القلب والخيال .

أما حماسه ، فقد جعله مرتبطا بصديقه هلدرلين المتحمس بدوره للهيلينية ، هذا من جهة ، ومن جهة أخرى يظهر بمظهر المتصوف في صورة مضادة للهيلينية ، ولكن في موضوع وحدانية الله والعالم ، يبدو أنه حلولي ، يدعو الى عدم الفصل بينهما ، في قوله :(( كل شيئ يحيا في الألوهية ، كل الأحياء هم أولاده)).(1)

والجدير بالذكر ، أن فكرة المحايثة بين الطبيعة وما وراءها ؛ أو بين الواحد والكل ، فكرة أساسية في مذهب سبينوزا Spinoza ، ويدعي هذا الأخير ، أنه لا فرق بين الطبيعة والله ، إلا في التسمية ؛ بينما هو سمى الله بالطبيعة الطابعة ، وسمى الطبيعة بالطبيعة المطبوعة .

## ـ صراع الفلسفات :

يرى سيرو Serreau أن فلسفة شيلنق ، التي أخذها ، وتبناها هيقل في عهده الأول ، والتي كانت منطلقه الفلسفي الأول ، ماهي إلا ( فلسفة سبينوزية ـ كانطية ) ، على الرغم من أن هيقل رفض بعد ذلك كل الاتجاهات الفلسفية ،

---

1) ن ، م ، ص 70 ـ 71 .

مبادئه من العناية الالهية ، أى لايوجد لاهوت للتاريخ ؛ مثلما فعل بوسويه ، والقديس أوغسطين ؛ اذ ينبغي تأكيد ابتعاد فلسفة التاريخ الهيقلية عن المناهج التجريبية أو اللاهوتية ، انما هي تأمل للأحداث الانسانية الزمانية ، وهي تسعى الى تحقيق الروح المطلقة ، أثناء الظروف الحرجة والخطرة في مسارها نحو التقدم بنفسها ؛ عندما يستيقظ وينتظم الوعي الانساني على شكل هيئات ، كالدولة التي تعكس هذا الشعور بالوعي.(1)

يرى هيبوليت Hyppolite أن اهتمام هيقل في مطالعاته الخاصة بفلسفة روسو ، دلّه على مفتاح الحرية ، وكذلك فكرة الارادة العامة،التي ميزها روسو، عن ارادة الجميع ، الأولى تمثل المصلحة المشتركة ، كذلك تسعى الى تحقيق المصلحة العامة الاجتماعية ، التي هي الغاية من الاجتماع البشرى، أما الثانية فتتمثل في مجموع الارادات الفردية ، التي تستجيب لتلبية أغراض المصلحة الخاصة .(2)

بيد أن هيقل لايتفق مطلقا مع فلسفة روسو ، سواء في مفهوم الارادة العامة ، أى نظرة روسو لاتستجيب ولا تعبر عن أى غرض شخصي ، بينما هيقل يبيح في دروس فلسفة التاريخ للغرض الشخصي أن يجسم الارادة العامة .(3)

وسواء تعلق الأمر بمسألة الحرية ، ومفهومها ، فالاختلاف بينهما

---

1) جيمس كولينز ، الله في الفلسفة الحديثة ، ترجمة فؤاد كامل ، مؤسسة فرانكلين ، القاهرة ، 1973 ، ص 321.

2) هيبوليت ، م . س، ص 27 .

3) أنظر الفصل التالي ، ستجد شرحا وافيا عن هذه المسألة ص 116.

على اثــر ابتعاده عن شيلنق .(1)

وكان سبب هذا الرفض مجرد اعتقاد لدى هيقل ، أن تلك الفلسفات التي تبناها صديقه ، لابد أنها لاتتماشى مع فكره ؟ هكذا أظهر ما لايرضي صديقه .

كما أصــر سيرو على أن هيقل أخذ فكرة المحايثة عن سبينوزا ، وطبقها فـي جدليته ، أما الجوانب الأخرى من فلسفة سبينوزا ، فهي مرفوضة عنده ، بدعـوى أنهـا مجــرد فلسفة الجوهر وميتافيزيقا للفهم ، منهجها الرياضي لايتلاءم إلاّ مع الكم المجرد .(2)

لقد عــرفنا سابقا ، أن هيقل لم يكن كانطيا ، لأن معرفته بكتاباتــــه ، ليست واضحة لديه في عهده الأول ، أي كانت معرفته به ظلت سطحية .

غير أن لوسيان هير L. Herr يرى العكس ، أي ، عن طريق غير مبـاشــر ، بمعنى تأثيــر الكانطية جـاء من انتقال المذهب الى فيختـه ، وهذا الأخير نقلـــه الى شيلنق ، ومنه الى هيقل ، وبالفعل (( يجوز أن يكون تصور ترابط تلك المذاهـب صحيحا في نظــرة موجــزة ، غير أنه من المؤكد ، أنه ليس صحيحا صحة تاريخية )) .(3)

هكذا تكون فلسفته ذات مفاهيم مغايرة عن كل الفلسفات مما ذكرنا ، حيـث أن مفهوم التاريخ الفلسفي يؤخــذ لديــه بمعنى مزدوج ، نجــده من جهــة ينفي أن تكون دراسة التاريخ بطريقة تجريبية محضة ، لذلك دعـا الى اعـادة بناء الأحـداث الانسانية بطريقة تأمليــة ، كما نجـده من جهــة أخرى ، قد رفض أن يستمد التاريخ

---

1) سيرو ، هيقل والهيــقلية ، ص 20 .

2) ن ، م . ص 21

3) شاتليه ، م . س ، ص 32 .

شـــابـع ، اذا كان روسو يراها في الانفلات من قيود القواعد الاجتماعية ، على أساس أن هذه القواعد تشكل عقبة أمام تفتح ونمو شخصية الفرد ؛ فان هيقل يرى عكس ذلك ، ففي القواعد الاجتماعية وصرامتها ، يتم البناء الأمثل لتحقيق الحرية ، فهو الذى رأى في سطوة نابليون وغزوه للعالم ، أمرا جعله وشعبه يرقيان الى مستوى تمثيل الروح ، بينما رأى في المانيا المشتتة ، أمرا جعل زعماءها ومختلف فئات الشعب الألماني ، تسير نحو الانحدار في سلم التطور نحو الحرية .

وقد حاول هيبوليت أن لا يكون مندفعا بأنفة الزعيم الروحي للثورة الفرنسية ، لاثبات أنه لا حرية الا ما رآه الفرنسيون ، منهم روسو، اذ وجدنا تعليقا يشير فيه الى الاختلاف بين فلسفة هيقل التاريخية ، التي تعتبر التاريخ ما هو الا حدوث الحرية ؛ وبين مفهوم الفلاسفة الفرنسيين (1) ؛ لكن برزت سمة أخرى ، من النزعات الفرنسية ، جعلته يمجد ضمنيا مفاهيم الفلاسفة الفرنسيين حينما حكم على مفهوم هيقل بأنه ميتافيزيقي .

وصفوة القول عن هذه المذاهب الفلسفية ، أنها لم تكن لديه الا كتيبهات ساهمت في توجيهه الى أهم النقاط الحساسة في مختلف مواضيع الفلسفة ومشكلاتها .

اذا لم يكن كانطيا أو فيختيا أو سبينوزيا بمعنى الكلمة ، لا ينبغي أن نوقف بحوثنا على اثبات رأى ودحض آخر أو بالعكس ، في علمنا أن أى شخص

---

1) ن • م • ص 35 .

لابد أن يتفاعل مع عصره ، ويعجب بالبعض دون الآخر ، وليس الاعجاب دليل التبعية ، لأننا نلاحظ أشخاصا يظهرون اعجابا بأشخاص أو بظواهر أو بأفكار ، مع ذلك لا نجدهم على مثل اعجابهم ، ولا نستطيع أن نحصي جملة العوامل والظروف التي يلاقيها الشخص ، أو يكون هو نفسه صانعها .

**ـ هيڤل بين العقل والدين :**

لكن هل سيفلت من التأثير العقائدي ( الديني ) ؟ تبيّن لنا مما سبق ، أن الجانب الديني كان ذا أهمية في اعداده ، وقد فتح له أبواب الحوار والجدل ، ولو بطريقة ضمنية ، على الرغم من الطريقة القسرية التي تستعمل في التربية الدينية .

يرى بدوى أن هيڤل تأثر بالعديد من أرائه بالنظرة الشرقية ، خاصة في تفسير وفهم العالم ، وهي تتمثل في وحدة الوجود ، التي تردكسل شيئ الى الواحد ، ويتجلى في شتى المظاهر اللامتناهية (1) .

لكن هيڤل يبحث عن المظهر الأكثر معقولية ، اذا به وجد في شخص ابراهيم المثل الأعلى في تاريخ ثورة المغامرات الفكرية ، حيث قام ابراهيم الخليل بأول فعل ، وهو الانفصال عن أسرته وشعبه ، وكان ذلك بمثابة تحطيم لصلات الحب ؛ هذا الفعل ليس سهلا بالنسبة لجميع الناس ، لأن في قطع مثل هذه الصلات ، ينجر عنه تمزق وتشتت ، ولكن ذلك لم يحدث لدى ابراهيم بل ألهمته وجعلته سيد نفسه ، مستقلا عن جميع معتقدات الناس السابقة (2) .

---

1) عبد الرحمن بدوى ، المثالية الألمانية ، شلنج 1 ، دار النهضة العربية ، القاهرة ، 1965 ، ص 126 .

2) هيبوليت ، م . س . ص 58 .

وقد استقى هيقل فكرة المصير من قصة حياة ابراهيم ، وعن طريق هـذه الفكرة تسربت التعاسة والشقاء الى فكره كله .

فسعى ابراهيم الى اقامة نمط جديد من الحياة ، رفض فيه الحب ، ورأى أنه لم يعد ممكنا ، لذلك حاول توطيد العلاقة بالعالم على أساس التفكير ، أي أن الحب يكون سابقا لكل تفكير ، وما يصنع وحدة الحياة ؛ كأنه يدعو الى الانفصال عن الطبيعة والعودة الى الذات ، طبقا لقول هيقل :(( لم يكن ابراهيم يريد أن يحب )) .(1)

هكذا ابدى هيقل اعجابا كبيرا بابراهيم ، وهو يقتحم بشجاعة نادرة تصورات شعبه ، ومؤسساته ، التي لاتدفع نحو الرقي ، ونحو اكتشاف الحقيقة المطلقة ؛ ومن الواضح في دروس فلسفة التاريخ ، أن هيقل لم يأخذ عن ابراهيم فكرة المصير فحسب ، بل أخذ عنه أيضا فكرة الحرية ، أي حرية الفكر المستقل عن كل تدبير سابق ، لايتفق مع العقل .

هناك بعض الآراء الأخرى ، ترى وجود وجه شبه بين فكرة هيقل (( العقل يحكم العالم )) وبين فكرة العناية الالهية ، ويطلق عليها أحيانا تبرير وجود الله في التاريخ ، أي لايوجد تعارض بين قبول العناية الالهية ، وتفسير التاريخ بطريقة مثلى .(2)

بالفعل ، يكون الرأي سديدا ، طالما أن هيقل نفسه صرح بذلك ؛ في قوله :(( ...الحكمة الالهية ، أعني العقل ، هي نفسها شيء واحد في الجليل

---

1) ن.م . ص 59 .

2) وولش ، م . س . ص 163 .

والضئيل من الأمور )) [1] .

ما هو يقرر دور العناية الالهية في توجيه سير حركة التاريخ ، وبما أنه لاينكر دورها في توجيه كل ما يحدث في العالم ، ففي نفس الوقت ، جعلها تتفق مع مبدئه ؛ ومع طريقته في فهم التاريخ ، وتفسير حركة سيره ؛ لكن دون قيام ضرورة ملحة ، في حالة تبني العناية الالهية والايمان بها ، من أجل تحقيقها ، لأن مسألة التحقيق ، متعلقة بالذى يحملها في كيانه ، لذلك لا تتحقق الفكرة أو المبدأ ، إلا إذا كان هناك سعي وقصد لتحقيقها .

وهكذا ربط هيقل بين الفكرة أو المبدأ الذهني القائم في عالم الافكار، وبين الحوادث التاريخية المجسدة واقعيا في الكون ، في نقطة التقاء مشتركة وهي الانسان ؛ فقيام الفكرة في ذهن الانسان ، في الوقت ذاته ستعبر الى العالم الواقع في شكل حوادث ؛ وقد تكررت هذه القضية في أكثر من موضع في دروس فلسفة التاريخ ، في سياقات كثيرة أيضا ، باعتبارها وحدة لا تنفصم ، ومباينة لا تلتقي ؛ وفي الصورة الأخيرة ، حاول قدر المستطاع ايجاد الاختلاف بين المبدأين، مثلما كان الاختلاف بين مطلب سقراط Socrate ، وبين مبدأ انكساقوراس Anaxagore ، هذا المثل الذى ضربه ، كأنه يشير الى خطة العناية الالهية، وهي تعني مبدئيا اختفاءها عنّا ، ولا ينبغي أن نرغب في الاطلاع عليها ، لأنها ليست جلية في الواقع ، إلا في حالات نادرة .

---

1) هيقل ، محاضرات في فلسفة التاريخ ، ج 1 ، ترجمة إمام عبد الفتاح إمام ، دار الثقافة ، القاهرة ، ص 81 .

غير أن في رأى هيقل، أنها ذات تدبير محدود جدّا، وهذا الحكم، جاء نتيجة كونها تحقق وتشبع الرغبات الفردية، بينما قصد هو في مبدئه دراسة التاريخ العالمي، لجميع الشعوب والأمم من خلال مؤسسة الدولة.(1)

وهكذا نلحظ من كلامه، أنه ليس على نهج العناية الالهية، كما تعلّمها في معهد اللاهوت؛ ها هنا يتعارض مع علماء اللاهوت وفلاسفته، وغير متأثر بهم؛ حيث وصف نفسه، بعدما ضرب المثال السابق، أنه سقراط العصر الحديث، فيما كان يرجوه سقراط من مبدأ انكساقوراس.

ومن الواضح أنه لم يأخذ بمبدأ العناية الالهية، بل أخذ مبدأ انكساقوراس نفسه، لأنه وجد لفظ العناية الالهية يستعمل أحيانا، بمعنى أكثر خصوصية خاصة في المسيحية وهذا يتناقض مع ما يعنيه بالعقل في جوهره.

وعليه هاجم معاصريه، الذين ينزعون في اللاهوت الى المنحط الحسي، ذلك المنحط الذى يرد الله غير معروف، وهو يجهل أنه يرد بهذا المنظور العقل الكلي غير معروف.(2)

اعترف هيقل بأن مبدأ ((العقل يحكم العالم)) أخذه عن انكساقوراس، في قوله: ((ويقول أرسطو عن انكساجوراس أنه أول من قال بهذه الفكرة، وأنه يظهر كرجل متزن بين قوم من السكارى)).(3)

---

1) ن.م، ص 78 - 79.

2) H.Védrine. les Philosophies de L'Histoire, P.24.

3) م.س، ص 76.

ثم أظهر هيقل مخالفته لأنكساڤوراس، في عدم تطبيق المبدأ على الطبيعة ، واعتماده في تفسيرها على مظاهر خارجية ، مثل الهواء والماء الخ ... دون العقل ، فهو هنا على هدى مطلب سقراط ، كما أشرنا سابقا ، وقد انتبه الى الفرق الكبير بين فكرة المبدأ ، التي هي ذات مفاهيم مجردة ، وبين الحقيقة التي تتجسد في تطبيقاتها العينية[1].

والغريب في أمر هيقل ، أنه جمع جميع أشتات التناقضات ، كما يبدو للوهلة الأولى ، غير أن جهده منصب على الكشف عن الحقيقة ، لذا يبدو في تقصيه ، كأنه في تناقض أو عابث ، ولكن شاتليه يرى عكس ذلك في قوله :((إن هيجل ملكي أكثر من الملك ، وميتافيزيقي أكثر من أفلاطون ، ومنطقي أكثر من أرسطو، ومشغوف بالكلية أكثر من ديكارت ولا يبنتز ، ومهتم بفضح الوهم أكثر مما فعل كانط في يوم من الأيام ))[2].

وصفوة القول ، تحدثنا الى حدّ الآن عن أهم النقاط أو العوامل المثارة في دراسات خاصة بشخصية وفلسفة هيقل ، لذلك نخلص الى النتيجة التالية : يعد هيقل كباقي الفلاسفة ، تأثر بفلسفات وأعجب برجال ، لكنه استطاع أن يفلسف ما تعلمه ، وما طرح أمامه من مشاكل اجتماعية أو عقائدية أو معرفية إنسانية وغير إنسانية ؟ ولا يعني أبدا كل من اتجه وجهة معينة ، أنه يتنسب الى من سبقه في الزمن ،ولكل فيلسوف عصره وجيله يعبر عنه ، فلا بد أن تكون

---

1) ن . م ، ص 77.

2) شاتليه ، م . س ، ص 86 ـ 87.

لـه وجهـة نظـر خاصة ، وإلا كيف يسمى بفيلسوف ؟ اذن ليس مجرد اتسام فلسفته بالمثالية ، يعني أنـه على مدى مثـالية أفلاطون أو كانط الخ . . . ، وبما أن لكــل واحـد من هؤلاء وجهـة نظـره ، وقيمتـه ، فلهيقل وجهـة نظـره وقيمته (1) .

3 _ الواقع الاجتماعي السائد في عصره :

كانت الأحداث السياسية ، والاكتشافات العلمية وغيرهما ، التي ســادت عصره ، ذات تأثير لم يخفيه هيقل نفسـه ، ومن هذه الأحداث الثورة الفرنسيـة ، التي ساهمت بقسط كبير في اثـارة أمـم كثيـرة ، لم تكن موحدة أو مشكلة ، وتعـود نشـأتها في ذلك العهد إليها ، كما تعود أيضا الى النزعة القومية ، والرغبـة فـي الاستقلال والوحدة الترابيـة ، لذلك يرى بعضهم أن القرن التاسع عشر قرن التاريخ (2) ؛ وقد أخـذ هيقل الثورة الفرنسية كنموذج ، بـثّ بها الغيـرة ، وأيقظ حس التفوق لدى العنصـر الجرماني .

كما كان قرن ازدهار الثورة الصناعيـة ، نظرا للتنميـة الشاملة الــتي عرفتها أوربا آنذاك ، حيث توسع الاستثمار في مجال التقنية ، بالاضــافـة الـى الاكتشافات العظيمة في ميادين العلوم (3) .

كيف تمكن هيقل من متابعة المستجدات في الميدانين ؟ عرف عنه ، أنـه يهتم كثيـرا بقـراءة الصحف ، ومتابعة الأحـداث ؛ اذ نجـد أكثر أعماله انجـزها

---

1) كريسون وبريهييه ، م . س ، ص 28

2) Carlo Antoni, L'Historisme , tra. Alain dufour , 1er éd, Librairrie Droz , Genéve 1963, P.113.

3) Ibid , P.113.

في مناسبات ، مثل دروسه في فلسفة التاريخ ، ألقاها ما بين 1822م — 1831 م ، وسط أكبر انقلابات الأحداث السياسية ، ففي سنة 1822 أعلنت اليونان استقلالها ، في حين تندحر اسبانيا في أمريكا اللاتينية ، وأطيح بعرشها ؛ أضف الى ذلك ، حدث آخر لا يقل أهمية عن الأول ، ألا وهو انفجار انتفاضة الديسمبريين في سنة 1825 ، وأيضا قيام دولا كروا برسم متراس ثورة 1830 م ، وفي ميدان الفكر نجد في تلك الفترة دعوة سان سيمون Saint- Simon وأوين Owen الى عهد جديد.(1)

ومن الجائز أن يكون هيقل قد عاش في عهد التاريخ ، وهذا العهد ألهمه طموحا ورغبة في تغيير وجه العالم ، تحت قيادة العقل ، لا العاطفة والذاتية الساذجة ، كما أن تلك الموجة التحررية التي عمت أوربا ، ترجع أسبابها في الغالب الأعم الى نار الثورة الفرنسية ؛ حسبما يدعي الفرنسيون ، وأكثر ؛ لم يتوقف انتشارها على الساحة الأوربية ، بل عمت واستدت الى الساحة العالمية ، وأثرت فيه أيما تأثير ؛ غير أن المفكرين والمؤرخين ليسوا متفقين ، هناك من يراه ايجابيا ، على أساس أن تفوق العقل على الواقع مستوحي من تلك الثورة ، وهذه الفكرة ستساعدنا على اكتشاف خفايا الفلسفة الهيقلية في مواطن أخرى ؛(2) وهناك من يراه سلبيا ، باعتبارها استهدفت مناطق حضرية مثل غزوات نابليون وغيره .

---

1) ڤارودى ، فكر هيڤل ، ص 53 .

2) Herbert Marcuse , Raison et Revolution ; tra, Rabert Castel et Pierre-Henri Gouthier , éd .Menuit, Paris 1968, P.56.

نود أن نشير الى مسألة انتشار الثورات في أوربا في ذلك العهد، أنها كانت تلقى مقاومات شديدة في أكثر الأحيان، فبقايا الاقطاع يتربص بالجمهورية الفرنسية، الى ذلك الحين، الذى اعتقد الكثير أن انتصارهما لايتزعزع ؛ بالاضافة الى ظواهر كالنهب والعدوان أى الفوضى، قد عمت أرجاء أوربا، بسبب طرح قضايا الحرية والقومية ؛ ففي فرنسا كانت قضيتا الأمة والحرية تؤلفان فكرة واحدة لدى الشعب الفرنسي ومفكريه، إلا أن في ألمانية، لاتوجد مثل هذه الوحدة والتماسك، لأن انتصار الحرية في نظر الألمان، يؤدى الى اضمحلال وزوال الأمة، والعملية عكسية، أى أن تحقيق وحدة القومية، يؤدى الى فناء الحرية.(1)

ولايخفى على أحد، مدى سيطرة الثورة الفرنسية على المجالين الأيديولوجي، والسياسي، كانت الحروب القائمة بين الجمهورية الفرنسية وبين الأمراء الأوربيين من الناحية السياسية، أمرا جعل هيقل يوجه اهتمامه الى التفكير الجيّد والمتمعّن للثورة الفرنسية، وترتب عن هذه الحروب بالنسبة هيقل نظرة أخرى، وكذلك زيادة حدّة الصراع داخل فرنسا نفسها عن الجوانب الأيديولوجية، فهذه الظروف والأحوال لم تسمح لتحقيق الأهداف السامية والأعمال الخيرة.(2)

اذا كانت الوضعية كذلك، يمكن القول أن هيقل فيلسوف الثورة الفرنسية،

---

1) م.س، ص 58.

2) ن م. ص 57.

لأنه أول فيلسوف ، وضع هدفا محددا حاول الوصول إليه باستنباط الحقيقة من التحول التاريخي ، والتاريخ بدوره يتطور بواسطة وعي الانسان لنفسه ، أي التطور الذي يأتي نتيجة أساس الحرية ؛ إلا أن الردة التي وقعت 1815 للثورة الفرنسية ، لها بعض التأثير ، فيما يخص بحثه في سبيل جعل الفرضيات الميتافيزيقية ذات معنى ملموس (1) .

مهما يكن ميله أحيانا في اتجاه معاكس للثورة الفرنسية ، فان تأثيرها عليه استمر في ملاحقته ، حتى كاد أن يضل عن المعقول ؛ هل يعقل لحال امرئ يهجم العدو على وطنه ويهدم له مدينته ، فيقوم مرحبا به ؟ ومثل هذا المرء خلق كثير في التاريخ ، منهم هيقل ، وإن كان هدفه وقصده ، يختلفان عن الآخرين في مراميهم .

إذ يرى هيقل في الغزو الفرنسي لألمانيا أن خيرا سيعم ، وحرية تنال ، ومجدا يسجل ، بالفعل ، هكذا فكر دون أن يخفي تفكيره بل دوّنه في مذكراته ، ثم أعاد ذكره ، بنوع من التمجيد والاعتزاز فيما بعد ، في دروس فلسفة التاريخ ؛ كأنه أصاب الحقيقة في ذلك اليوم الذى يتطلب منه ، أن يكون تفكيره وموقفه عكس ذلك تماما .

والجدير بالذكر ، أنه غمره الكبرياء في كل آماله ، على الرغم من تناقضاتها أحيانا ، من الناحية الظاهرية ، وقد عقد العزم أن يعمل شيئا في مدينة

---

1) إدوارد كار ، ماهو التاريخ ؟ ، ترجمة ماهر كيالي وبيار عقل ، ط 2 المؤسسة العربية للدراسات والنشر ، بيروت 1980 ، ص 156 .

يينـا Iéna ، لكن معركـة 1806م بعثـرت له طموحـه ، حيث ضاع منـه كـل شـيئ اثـر احتراق المدينـة ؟ وهو يدافـع عن شـيئ واحد دون سواه ، ألا وهو مخطوط كتابه (( فينومينولوجية الروح )) الذى أنجـزه تحت دوى المدافع،[1] كما سبق أن ذكـرنا .

واذا كان لاشيئ يحتاج للحمايـة والدفاع ، ماعدا هـذا الكتـاب ، نظـرا لأهميـة الحدث ، أى قـدوم النعمـة والحريـة من هذا الغزو ، الـذى يتفق معـه محتوى الكتاب ، الذى يجب المحافظة عليه ، كما حافظ على الاستبشـار بالرجـل ، الذى يحمل روح العالم .

والغريب أنـه لم يكتم غيظـه ، قبل ذلك ، بعد اقتطاع أرض ألمانية، في أعقـاب مؤتمـر راشتـادت في ديسمبر 1797 ، وقد عـبّر بأسى عميق عن نتائجـه في قـوله :(( ان قـادة الأمـة العظيمة قد تركوا حقوق الانسانية الأكثر قداسـة لازدراء وسخريـة أعدائنـا ، لا أعرف انتقاما في مستوى جريمتهم ))[2] .

هـذا أهم اكتراث بقضـايا الوطنية ، خاصة وأنه يتناقض اطلاقـا مـع موقفـه من معركـة يينـا Iéna ، وما شـاهده من عظمة ذلك الانتصار الفرنسي ، وهو مغمور الاعجاب برؤيـة (( روح العالم )) أو الانسان الكبير ، وهو يقطع شـوارع المدينة على ظهر حصـان[3] .

---

1) سيرو ودوندت ، هيڤل ، ص 16

2) ڤارودى ، فكر هيڤل ، ص 58 .

3) م . س ، ص 17 .

يبدو في نظر البعض أن هذا التناقض له أهمية بالغة في تطور فكره، بالاضافة الى التناقضات الأخرى ، المذكورة سابقا، مثل الجمع بين الكلي والفردي، وبين " لوقوس" الاغريق ولحظة الذاتية المسيحية.[1]

ربما يبدو هذا الفهم ، أي كثرة التناقضات والتأثرات المستنبطة سيئة ، سواء المتعلقة بهيقل أو بغيره ، لا يمكن أن ينال حظا وافرا من التنور، دون تجربة واسعة ، ومطالعات كثيرة ، والتي تكون في مستوى ايقاظ الاستعدادات الفطرية ، فالرجال العظام في الغالب ، هم الذين تشكلهم وتحنكهم التجارب والأحداث ، مثل هذه العظمة تكون أفضل ، من التي تحصل بالوهم والتبعية المطلقة .

أما وهم البعض بأن هيقل لم يكن شيئا ، فهو ليس الألماني الوحيد ، الذى أعجب بالثورة الفرنسية ، واعتقد أنها ستحقق تحولا في تاريخ العالم ؛ بل راجت آراء قبله في ألمانيا بنفس التصور . وكذلك تمجيده للعقل ، سبقه فلاسفة التنوير ، واليونان في محاولة اخضاع الواقع للعقل .

وهناك من يرى أن عقلانية تشبه عقلانية لوك Locke وفولتير ، بحيث فعل كما فعلوا في فحص انساق الحكومات وفي رفض مالا يتفق مع العقل.[2]

والواقع أن اهتمام هيقل بالسياسة والاجتماعيات عموما ، دفعه الى

---

1) فارودي، فكر هيقل ، ص 53

2) جون لويس، مدخل الى الفلسفة ، ترجمة أنور عبد الملك ، ط 2 ، دار الحقيقة، بيروت ، 1973م ، ص 197.

دراسة معمقة عن أحوال السلطة ، وخيرها وشرها ، كما ساعدته على فهم سنن الحياة ، وفي الأخير كشفت له عن سبل وغاية سير حركة التاريخ ؛ وكان تفاعله مع محيطه ذا أثر هام في فلسفته .

4 ـ خاتمة الفصل :

من المتفق عليه ، أن هيڤل كان يتأمل فكره قبل اظهاره ، بخلاف صديقه شيلنق ، الذى لايتردد في أن يجهر بمكنون فكره ؛ وفي مؤلفات هيڤل يوجد ما يدحض كل وهم ، خاصة كتاب (( الفينومينولوجية )) حيث يعكس بصدق الأصول الحقة لفلسفته ، كذلك تأملاته الأولى ، التي تدور حول محور واحد ؛ أى التاريخ الانساني.[1]

لقد كان الهدف من تريثه في اظهار أفكاره ، حسب تقديرنا ، تعود الى اعتماد طريقة التأمل ، طلبا لليقين ، وربما تكون هناك عوامل أخرى ، كالعمل بالتدريج أى بناء مذهبه لبنة بعد أخرى ، أو سبب عدم اقتناعه بالمعارف المحصل عليها في البداية ، أو لم يحن الوقت المناسب فقط .

من هنا نشأ السبب الرئيسي في ردّ فلسفته الى غيره ؛ ولا ينبغي اهمال ظروف حياته التي ساهمت في تعطيله ولو قليلا ، ويبدو أنه تغلب عليها بمقاومة صابرة ؛ لذلك جاءت اهتماماته الفلسفية مترابطة ومتسقة مع التاريخ ، ومع أحداث زمانه ؛ وبفضله اتضحت قضايا عديدة ، كانت مطروحة في عصره.[2]

1) هيڤل ، مبادئ فلسفة الحق ، ترجمة تيسير شيخ الأرض ، منشورات وزارة الثقافة ، دمشق 1974 ، ص 4 .

2) H.Marcuse, Raison et Revolution. T r a:Robert Castel et Pierre henri Gc uthier ,éd :Minuit , Paris 1968 .P370.

وقد قيل عنه ، أنه صاحب مذهب ، غير أن نشأته وأسسه مختلف فيها ؛ ولكن الشيئ الواضح لدى المذاهب كلها ، لا تتفتق كالفطر ، إنما نشأ عبر مراحل من زمن تستغرقه في الاعداد والبناء ، فمثل هذه الغاية العظيمة ، لا تنال بالصدفة أو بالمجان ، بل عن طريق مشاق ، وعمل يمتد تدريجيا عبر شروط موضوعية سواء في ذات الشخص أو في محيطه .

هكذا يكون مذهب هيقل ، قد نشأ أيضا ، من الامتداد التدريجي لحياته ؛ اذ تعود بذور مذهبه الى مؤلفات الشباب ، ففيها المنطلقات الحاسمة ، لفكره وأصالته ، وهذه المؤلفات ظهرت في توبنقن Tübigen ، وبيرن وفرانكفورت ، بالاضافة الى علاقته بصديقه.[1]

ففي فرانكفورت مثلا ، قام بنشر رسائل الثورى السويسرى جان جاك كار Jean - Jacques Cart ، دون ذكر اسمه ، لأن هذه الرسائل تحمل في طياتها أفكارا ثورية مناهضة للأوليغارشية المنتشرة بشكل واسع.[2]

ويبدو من اخفائه لاسمه على خوفه من الاشارات المتوقعة ؛ لكنه في مواطن أخرى ، يجهر بأفكاره ويدافع عنها بشدة ، مثل نشره سنة 1801م بحثه في (( مدار الكواكب )) حيث عارض فيه أفكار نيوتن Newton ، وبه حقق نجاحا ، سمح له دخول الجامعة كأستاذ محاضر ، وفي نفس السنة نشر بحثا آخر ، تحت عنوان (( الفرق بين مذهبي فيخته وشيلنغ )).[3]

---

1) هيبوليت ، م . س ، ص 11 .
2) سيرو ودوندت ، هيقل ، ص 14 .
3) ن . م ، ص 15 — 16 .

وقد جعل هذا البحث الأخير الكثير يعتقد أنه يدافع عن صديقه ، وهذا أشرنا اليه سابقا ، لكن القدرة المعرفية لدى هيقل ، لو لم تكن في مستوى هضم والمام بالمذهبين ، لما رضي بعطله صديقه نفسه ، أولا ، وثانيا ، لما تمكن من المقارنة ؛ أما دفاعه عنه ، فلا يدل على التبعية ، وهو لا يتعدى تفضيل فكر صديقه منطقيا ، دون تدخل اعتبارات أخرى مؤثرة في اختياره ؛ فرأيه في الموضوع فوق كل التأويلات المنتشرة في عهده أو بعده ، بمعنى ليس مداهنا لصديقه ، ولا مدافعا عنه ، إنما تصوراته واستنتاجاته فرضت عليه هذا الموقف كما هو ، دون غيره ؛ أما تغير موقفه بعدئذ ، فربما يعود الى استكانة أو جمود فكر صديقه ، بخلاف ما توصل اليه بنفسه ، واعتبارا لما يتضمنه فكره من الحيوية والتدفق .

# الباب الثاني

# تحليل مفهوم فلسفة التاريخ الهيغلية

## الفصل الرابع

## تصور هيغل للتاريخ

((ان فلسفة هيجل ليست إنشاء
قبليا إلاّ في الظاهر ، إنما في
الحقيقة فلسفة للتاريخ العام ،
بل ملحمة تاريخية منطقية عقلية)) .
أندري كريسون

من الملاحظ أن هيقل قبل أن يتناول فلسفة التاريخ ، صنف مادة التاريخ أولا ، ثم انتقل الى ربطها بالفلسفة ثانيا ، بقصد انشاء فلسفة للتاريخ ، باعتبارهما نتيجة أو مركب لتاريخين ، ظهرا عبر مراحل التطور العقلي .

فالتاريخ في الحالة الأولى يعد فكرا وموضوعا للبحث ، أما الحالة الثانية فهي النظر الذى تختص به الفلسفة ، التي عدها فكرا ثانيا ، أى أن الفلسفة تأتي بعد انتشار الحياة ، وانجاز العمل الانساني في مجالات مختلفة ، سواء السلوك الاجتماعي ، أو الصنائع الخ . . . ؛ أضاف أيضا قيام تصورات تمثل عالم الأفكار ، ثم ظهور صيغ عملية لها ، في شكل أنظمة سياسية واقتصادية أو فكر اخلاقي أو ديني ؛ كل هذه تمثل تفكيرا ؛ لكن هذا التفكير في نظر هيقل وضع في الدرجة الدنيا من التفكير الفلسفي ، الذى ينبغي أن يتدخل في توجيه الفكر السابق[1] .

وعند هيقل لا تتعامل الفلسفة مع الجزئيات ، الا اذا دخلت هذه الجزئيات في نسق كلي ؛ أى في سلسلة من العلاقات ، التي تؤدى في النتيجة النهائية الى تكوين نسق أو نظام ما ؛ لأن الفلسفة تدرس (( الكل )) سواء ما تعلق بعالم الأشياء أو بعالم الأفكار ، فالفلسفة لا تتحدث عن القلم مثلا ، اذا لم يتحول الى فكرة مجردة ، ونفس الشيئ يقال عن التصورات الذهنية ، ما لم تنتقل الى أفكار كلية وشاملة ، وفي هذه الحالة فقط ، يمكننا الحديث عن موضوع الفلسفة ، الذى هو الفكر .

---

1) هيقل ، موسوعة العلوم الفلسفية ، ترجمة إمام عبد الفتاح إمام ، ط1 ، دار التنوير ، بيروت 1983 ، ص 18 .

وبما أن الفلسفة نفسهـا فكر ، فهي وموضوعها شيئ واحد ، حسبما يبدو الأمر للوهلة الأولى ؛ وبالفعل هي كذلك في مفهوم هيقل ، بمعنى أن الفلسفة فكر انعكاسي أو هي فكر الفكر ، والفرق واضح هنا ، من حيث أن الفلسفة فكر من الدرجة الثانية ، وموضوعها فكر من الدرجة الأولى.[1]

أما موضوع التاريخ ، فهو متشعب ، وله أشكال متعددة ، غير أنها تؤدى الى غرض واحد ، هو تكوين تاريخ الفكر ، وما عمل الانسان عند هيقل الا فكره ، أى أن الأعمال ليست سوى نتيجة للنشاط الفكري ، والتدبير العقلي .

ويترتب عما سبق ، أننا لانستطيع في حال من الأحوال أن نعزل الفكر عن العمل ، أو العمل عن الفكر ، لأن عملية الفصل تظل تجريدية واعتباطية ، وتتنافى مع طبيعة الانسان ، فالمؤرخ مثلا ، وهو يدرس كيفيات وأسباب الأحداث في ماضي الانسانية ، سيسيئ الفهم للأسباب الحقيقية ، التي تتوقف عليها في حدوثها ، اذا لم يأخذ بعين الاعتبار ، ما فكر فيه الانسان فردا أو مجتمعا ؛ وهذا الذى دفع هيقل أن يجعل مهمة المؤرخ البحث في تفكير الناس ، لا في أفعالهم.[2]

وكان اعتقاده بضرورة شمولية الفكر أمرا مسلما به ، وليس في حاجة الى اثبات ، لأنه جوهري في الانسان ، ومن العناصر الأساسية في ماهيته ؛ التي تتطور على امتداد العصور ، بطريقة جدلية ؛ واعتبارا لهذه الضرورة العقلية ، لاشيئ خارج العقل ، بمعنى يوجد أو يتطور ، أو تقوم له قائمة ، ما لم يكن بدافع من العقل

---

1) ن . م ، ن . ص

2) كولنقوود ، م . س ، ص 213 .

أو مؤسسا عليه ؛ وفي هذا الصدد ، قال أحدهم على لسان هيقل :(( ما من شيئ في هذا العالم خارج متناول عقل الانسان ))[1].

وقيل أيضا أن ((عالم الانسان عمل الانسان))[2] ، وباعتبار القولين مقدمات لقياس، فتكون النتيجة ما من شيئ من عمل الانسان غير خاضع لعقله .

أمّا مسألة علاقة الفكر بالتاريخ ، فيبدو الفكر تابعا في ميدان التاريخ ؛ بالنسبة لما هو معطى ، أى الحقائق الواقعية ، أمّا الفلسفة ، فتنتمي الى عالم الفكر، لذا نجدها تنتج نفسها بنفسها، وتكون في أغلب الأحيان غير معبرة ، ولا دالة عن الواقع الفعلي[3].

في الحق ، أن هيقل بذل جهدا ضخما في سبيل بيان الترابط بين الطبيعة ، أى عالم المادة ، وبين العالم السيكولوجي للانسان ؛ وعلى غرار استنتاجاته فيما يتعلق بهذا الترابط ، قسم التاريخ الى مراحل ، ودرجات متعاقبة ،وفق النظام الطبيعي ، ومضمون العالم البشرى وكذلك وفق نسق المقولات المنطقية، ويكون مؤسسا للعقلانية الواقعية هنا ، في نظريته في المعرفة[4].

وللمزيد من التوضيح ، فان هيقل استطاع توضيح وتفسير قضايا العالم والسلطة والحرية الخ . . . بمقولتين أساسيتين ، وردتا في كتاب :(( فينومينولوجية الروح )) وهما : أ ـ لاشيئ في العالم يمكن أن لايدرك بالعقل .

---

1) ثارودى ، فكر هيقل ، ص 141 .

2) ن .م ، ن .ص

3) هيقل ، محاضرات في فلسفة التاريخ ، ص 71 .

4) هوركهايمر ، م . س، ص 97 .

ب ـ ما الانسان وعالمه الا ما يفعله .

ثم أضاف مقولتين أخريين ، وبهما استطاع تفسير ما الانسان؟ وما يفعله ؟ بحيث تتفقان مع السابقتين ، وهما الاستلاب ، الذى يتضمن جملة المؤسسات السياسية والاقتصادية والثقافية ، وعلى رأسها الدولة ، أما المقولة الثانية ، فهي حرية الانسان المناقضة والمقاومة لمقولة الاستلاب.(1)

والملاحظ أن تصنيف هيقل يخضع لمراحل تطور التاريخ نفسه ، اذ يرى أن المرحلة الأولى منه ، ماهي الامجرد تدوين للحوادث التاريخية ، بقواعد أو معايير ذاتية ، ثم تليها المرحلة الثانية ، التي مال فيها الانسان الى اكتشاف العبر واستنباط نماذج للاقتداء ، ثم بعد ذلك تأتي المرحلة الثالثة ، التي تتسم بالنقد ، وفيها بذل جهد معتبر ، غايته سامية عن غايات المراحل السابقة ، وهي تصفية التاريخ من الزيف والشوائب والكذب وأخيرا تأتي المرحلة الرابعة ، التي يصل فيها العقل الى هدفه ، وقد سمى هذه المرحلة بالتاريخ الفلسفي أو العالمي أحيانا أخرى .

وتعتبر طبيعة المرحلة الرابعة غامضة ، كما أقر هيقل نفسه ، إلا أنه هو الممكن فقط ، فبما أن فلسفة التاريخ عنده ، لاتعني التاريخ بالمعنى الذى هو عليه في المرحلة الأولى أو الثانية أو الثالثة ، بقدر ما تعني عنده دراسة التاريخ من خلال الفكر وحده ، وعدّها مرحلة قصوى في سلم التطور الحضارى والعقلي للأمم المتعاقبة ، ففيها تزول كل الأحلام والأساطير ، حيث يتطابق فيهما

---

1) ڤارودى ، فكر هيقل ، ص 141 .

العقل والواقع .[1]

1 ـ أنواع التاريخ :

ولهيقل قدرة عجيبة في الحديث عن ضرورة المنهج الجدلي وتطبيقه ، سواء على الطبيعة أو العقل أو التاريخ ، ففي تصنيفه لمادة التاريخ وتطوره وأحواله ؛ نستشف التزامه بالجدل منذ البداية ، انطلاقا من تصنيفه العام للتاريخ ، الى تقسيم وترتيب قضاياه الجزئية ، والجزئية جدا ؛ وعليه نجد ثلاثة أنواع أو أقسام للتاريخ وهي :

أ ـ التاريخ الأصلي .

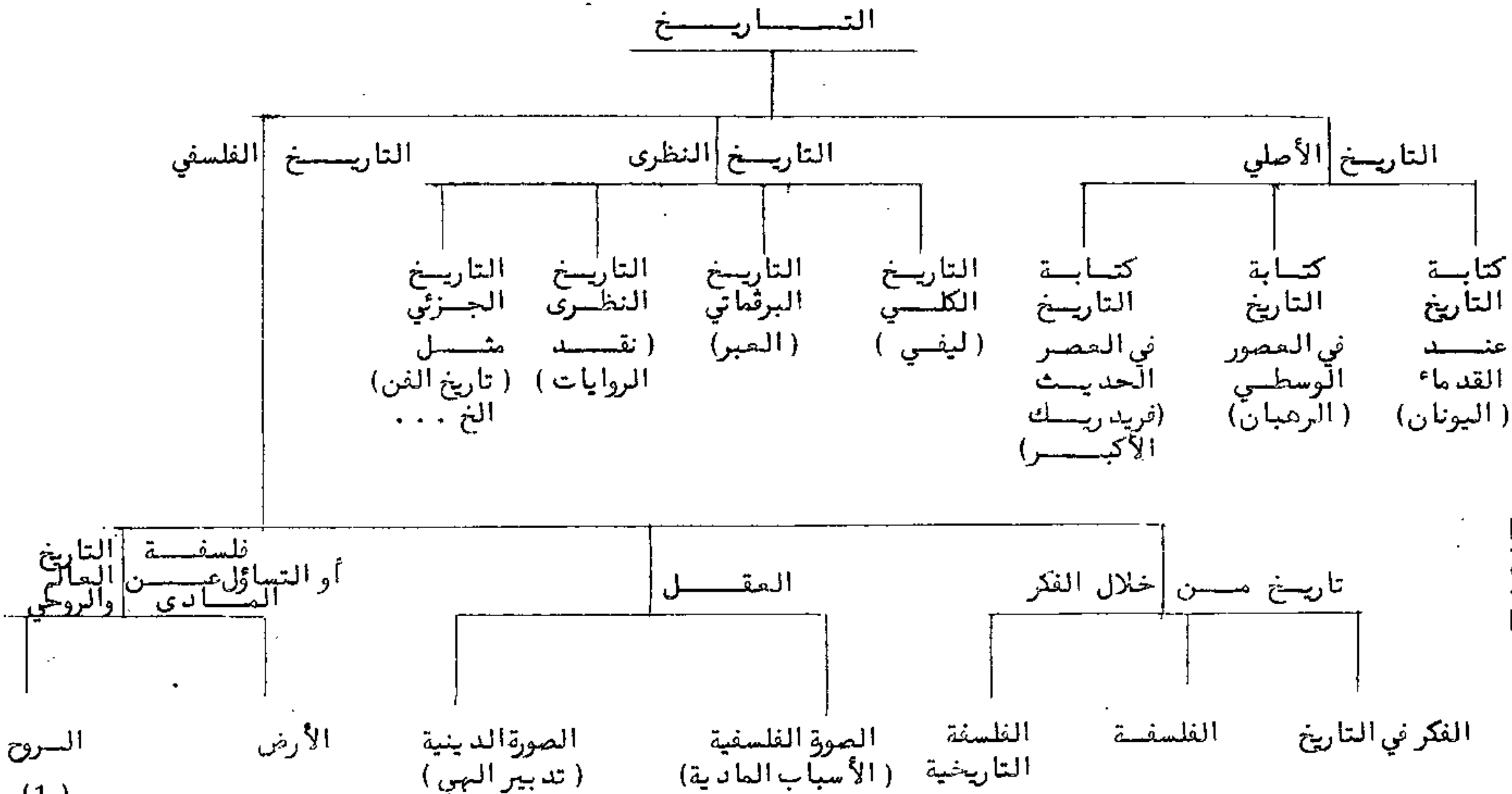
ب ـ التاريخ النظرى .

جـ ـ التاريخ الفلسفي .

ثم قسم كل نوع الى فروع ، منها ما بناه على أساس زمني ، ومنها ما أقامه على أساس منطقي ، أنظر المخطط التالي :

---

1) هيقل ، محاضرات في فلسفة التاريخ ، ص 60 .




(1) أنظر المخطط الثاني في الفصل الخامس ص : 165

أ ـ التاريخ الأصلي :

يعني بهذا النوع من التاريخ ، تلك الأحداث وأعمال الرجال ، والأحوال الاجتماعية ، أى السياسية والاقتصادية والثقافية ، التي يصفها المؤرخ كما شاهدها ، وعاشها ، وربما ساهم في احداثها ؛ غير أن هذا المنهج الوصفي المباشر ، أو استبطان هوية الأحداث ، لايمكن اعتباره سليما ، لأنه لايتجرد فيه ، من يستعمله اذ تتدخل العوامل الذاتية والأوهام ، كما يضفي على الموضوع الذى يدرسة الخرافات والأقاصيص الخيالية ، باعتبار المؤرخ مندمج مع الأحداث ، وما يتناوله يتعلق بجملة التراث الشعبي .

ويستبعد هيقل أن يكون هذا النموذج من التاريخ مصدرا للوعي واستيقاظ العقل ، بينما التاريخ في نظره ، هو دراسة الشعوب الواعية ؛ وأن هذا الوعي نفسه ، لاينبغي أن يتجه الى الماضي فقط أو المستقبل وحده ؛ بل الشعوب الواعية ، من تنظر الى ماكانت عليه ، والى ما ستكون عليه معا .(1)

أما اختلاف قواعد الكتابة من عصر لآخر ، فيعزو ذلك هيقل الى العلاقة القائمة بين المؤرخ الأصلي والمادة التاريخية ، ويرى أن هذه العلاقة ذات أنماط متباينة ، حصرها في ثلاثة اتجاهات ، وقد اعتمد في تصنيفها على التسلسل التاريخي ، كمبدأ عام ؛ بالاضافة الى الاستعانة بمبادىء منهجه الجدلي ؛ لكي يظهر جانبا من التطور في التاريخ ، وبذلك يلزم الانتقال من النوع الأول ، الى النوع الثاني ، وبنفس الطريقة يلزم النوع الثالث ، وكذا فروع كل نوع

---

1) ن ٠ م ، ص 59 .

واجـزائها أخضعها للثلاثية الجدلية .

وتتمثل الأنماط أو الفروع الثلاثـة للتاريخ الأصلي ، في :

1 ـ كتابة التاريخ عند القدمـاء :

ومن هؤلاء المؤرخين الأصليين ، الذين تعرض لذكرهم ، أمثال ، هيرودوت Herodotus الملقب بأبي التاريخ ، وهومؤرخ يوناني ولد ( 484ـ 424 ق . م) ، غيـر أن تاريخ ميلاده مختلف فيه قليلا ، اذ يذكر تويـنبي في كتابه:( ( الفكر التاريخ عند الاغريق )) أنـه ولد ( 495 توفى 425 ق.م ) .

وثوكيد يد س Thucydides مؤرخ يوناني ( 465ـ 400 ق م) ، بينمـا يرى توينبي تاريخا آخرا ، هو ( 460 ـ 395 ق.م ) .

وجوشارد يني Guicciardini مؤرخ ايطالي ( 1483ـ 1540) .

يمثل هؤلاء حسب هيقل ، في أعمالهم المؤرخين الأصليين ، باعتبار طريقتهم تقـوم على سرد الروايات التاريخية بأسلوب ملئ بالاستجابات للبيئة والمحيط العـام، الذى عاشوا فيـه ؛ وهناك صعوبة في قراءة أعمالهم ، فلا يكاد القارئ يميـز بين قصة حياة الراوى أو المؤرخ ، والوقائع التاريخية ؛ لأن المادة التاريخية هي نفسهـا المادة التي شكلت المؤرخ ؛ لذلك سماه هيقل بالأصلي .

وقد عبّر هيقل بدقـة وشمولية حين قال عن هؤلاء ، أن (( روح الكاتب هي نفسها روح الأحداث التي يرويها ، فهو يصف مشاهد شارك هو نفسه فيها )) [1] .

---

1) هيقل ، محاضرات في فلسفة التاريخ ، ط 2 ، 1981م ، ص 65 .

وطابع هذا التاريخ يتمثل في الزمن القصير ، والأشكال الفردية ، وهو لا يتعدى الى التأملات النظرية ، نظرا لشدة ارتباط الراوى أو المؤرخ بالواقع ، وما يقدمه عبارة عن نسخة طبق الأصل ، لعادات وتقاليد المجتمع العقلية والخلقية والعقائدية .(1)

وقد دعا هيقل الى عدم التمسك ، ومنح الثقة في هؤلاء المؤرخين ، ماعدا القليل جدا ، ممن يمكن الاستفادة منهم ؟فاذا أردنا الوقوف على حياة أمة من الأمم ، يساعدنا أولئك ، بأخذ قسط من الثقافة بواسطتهم عنها ، بل أكثر من ذلك سنحصل على المتعة الحقة ، ومن بينهم هيرودوت .(2)

ربما يتساءل القارىء ، لماذا ارتبط القدماء عامة واليونان خاصة بهذا النمط التاريخي الواقعي ؟ فلم يغب عن ذهن هيقل هذا السؤال ، اذ نجد الجواب عنه في أكثر من موضع ، وقال : أن هؤلاء قد مارسوا أعمالا ونشاطات في حياتهم ، جعلتهم يتميزون بهذا النمط التاريخي ، باعتبارهم كانوا قادة كبارا ، أورجال دولة ،(3) أى كما يقال حاليا اطارات سامية في الدولة .

ووجدنا وولش يوافق هيقل في الرأى ، ويرى أن المؤرخ يتناول في رواياته أوكتاباته الحياة اليومية ، وهو يرغب في تحديد الوقائع بدقة متناهية ، لكنه يجهل أن في عمله هذا ، يضفي أشياء لا تمت بصلة للوقائع نفسها ، لا للتاريخ فحسب ، وذلك بما يدخله من تنميق وتزويق للوقائع ، وفق اهتماماته وأغراضه .

---

1) ن م ، ص 66 .
2) ن م ، ن . ص
3) ن م ، ن . ص

لقد استحسن هيقل هذا النمط من التاريخ ، بما يدخله من متعة في النفس؛ لكن هذه المتعة غير كافية وليست هدفا من أهداف التاريخ ، والا تعرض التاريخ كله للزيف والتحريف ، قصد الامتاع والمؤانسة ، مثلما هو الحال في قصص ألف ليلة وليلة ، وبالتالي يختلط علينا الحق والحقيقة من التاريخ ، بهذا الامتزاج بين الحقيقة الموضوعية على الأقل في مجال التاريخ الانساني وبين الخيال .

2) **كتابة التاريخ في العصور الوسطى :**

وجدنا هيقل اكتفى بالتعبير عن هذه المرحلة بأربعة أسطر فقط ، وهي : ((أما في العصور الوسطى فلو استثنينا الأساقفة Bishops الذين كانوا يحتلون مركز العالم السياسي ذاته ، لوجدنا أن الرهبان Monks احتكروا هذا اللون من الكتابة التاريخية بوصفهم كتاب حوليات ساذجين ، كما نجد أنهم كانوا منعزلين عن الحياة السياسية بقدر ما كان المؤرخون القدامى مرتبطين بها)) (1)

ولم يكن راغبا في خوض الحديث مطولا عنها ، لأنه اعتبر كتابات أهل القرون الوسطى موقوفة على الرهبان ، الذين اتسمت كتاباتهم بالحوليات .

أما وصفهم بالسذاجة فلبعدهم وانعزالهم عن الحياة الواقعية للناس، لذلك جاءت كتاباتهم عكس القدامى ، الذين أفرطوا في الالتصاق بالواقع ؛ بينما الرهبان أفرطوا في الابتعاد عنه ، واتخذوا العزلة منهجا لحياتهم ، وغالوا فيها؛ لكنه استثنى الأساقفة الذين شغلوا أنفسهم بالحياة السياسية ، وهذه الوظيفة

---

1) ن م ، ن ، ص

جعلتهم على اتصال واحتكاك بالواقع ، الذى يعيشه الناس ؛ ومن الواضح أن المشتغل بأمور وأحوال الناس، لا ينبغي أن يبتعد عنهم ويجهل ظروفهم ، في شتى الميادين، لذا قال هيقل ، أن كتاباتهم شبيهة بكتابات الأقدمين ، لا الرهبان .

3) **كتابة التاريخ في العصور الحديثة :**

لقد استهل هيقل حديثه عن هذه المرحلة من كتابة التاريخ، بملاحظة عن العصور الحديثة بأنها تتميز بالثقافة الواسعة والشاملة ، مما ساعد على تحويل المادة التاريخية ـ الأحداث ـ الى نماذج تاريخية .

وهذه المرحلة تعكس لنا في مجال التاريخ روايات بسيطة وواضحة، بخلاف العصور السابقة لها ؛ وقد ميز على الخصوص الوقائع العسكرية عن باقي الأحداث التاريخية ، لأنها تتسم بصيغ النوادر ، مثل مذكرات الشخصيات الفرنسية ، الذين اكتسبوا شهرة واسعة في هذا اللون من الكتابة التاريخية ، وما شابه ذلك في روايات قيصر .

أما في ألمانيا ، فانه قد لاحظ أن مثل هذه الأعمال غير موجودة، وغير معمول بها ، ماعدا كتاب فريدريك الأكبر ( تاريخ عصرى ) ؛ فهو حالة استثنائية، لكنه مع ذلك كتاب جدير بالتقدير في نظره ، لأنه يحتوى على معرفة واسعة عن العالم .

وخلاصة القول عن التاريخ الأصلي ، أن هيقل اهتم فقط بالمؤرخين اليونانيين والرومانيين ، ثم أخيرا بالأوربيين ، دون التطرق لمشاهير كتاب التاريخ وفلاسفة التاريخ لدى الأمم الأخرى ؛ وهذه الملاحظة تحتاج الى وقفة فعلا ،

لأن التاريخ لم يحتفِ به اليونان والثقافة المسيحية فحسب ، بل نقرأ في تاريخ الأمم الشرقية ثقافة واسعة ، لابد أنها صيغت في روايات ومخطوطات ، على غرار ما فعل اليونان وغيرهم ؛ ونخص بالذكر الثقافة الاسلامية التي ازدهرت فيها أسباب المعاش ، والعلوم والفنون ، ومنها علم التاريخ ؛ وسنتطرق لهذه القضية في الفصل الذى خصصناه لنقد هيقل .

ب ـ التاريخ النظري :

يتميز هذا النوع عن الأول ، بتجاوز المؤرخ لحدود عصره ، لكونه يوجه بحثه نحو غاية أسمى ، مما نجد لدى المؤرخ الأصلي ؛ وهي الوصول الى رؤية لكل التاريخ الخاص بشعب أو أمة ما ، لكن بشكل مختصر ، بالنسبة للتاريخ الكلي ؛ لذلك تكون مهمة المؤرخ متمثلة في المعالجة للمادة التاريخية ؛ من هنا يؤثر في الحوادث ، بما يضفيه بروحه الخاصة ، على المادة التاريخية ، لأنه يفسرها بردها الى دوافع وبواعث وفق الأهداف التي يحددها ، والتي يرغب في الوصول اليها ؛ أو بردها الى نتائج الأعمال والأحداث التي يصفها ، تحت تأثير الدوافع التي أدت به الى استعمال شكل معيّن للرواية .[1]

هكذا انتهى هيقل الى نتيجة ، يرى فيها أن الطريقة النظرية في كتابة التاريخ ذات أوجه عديدة ، لهذا صنفها حسب طبيعتها الى أربعة أقسام ، هي :

1 ـ تاريخ العالم أو تاريخ أمة ما :

كما قلنا قبل حين ، أن المؤرخ يعالج المادة التاريخية بروحه الخاصة ،

---

1) ن . م ، ص 67 .

التي ربما تختلف كل الاختلاف عن روح مضمون تلك المادة المراد بحثها ؛ لذا يرى أن هذه الدراسة النظرية تحتاج الى مهارة فائقة ، لكي تؤدى الغرض المطلوب ، وتكون خالية من كل الشوائب والعيوب ؛ كحالة المؤرخ الذى يضفي ميوله وتصوراته وقيمه على الوقائع التاريخية ، وهو الأمر الذى لايمكن استبعاده لدى المؤرخين، حسب هيقل ؛ كونهم لايعتمدون على الطرق العلمية في التفسير ؛ وقد ضرب عدة أمثلة ، بما يجرى عند المؤرخين الأوربيين ؛ ففي ألمانيا ، لاحظ أن كل مؤرخ يحدد لنفسه منهجا خاصا للكتابة ، وهم يبذلون جهودا مضنية في سبيل اكتشاف الكيفية التي ينبغي كتابة التاريخ بها ؛ كما تتملكهم قوة التأليف لوجهة النظر الخاصة .[1]

أما الفرنسيون والأنقليز ، فانهم يراعون مبادىء عامة في كتاباتهم ، أى صيغا وقوالب يمكن أن تصلح لأى عصر أو شعب ، لذلك جاءت وجهة نظرهم في كتابة التاريخ متسمة بالثقافة العالمية أو القومية .[2]

غير أن هيقل يشبه هذا اللون من الكتابة التاريخية ، بالتاريخ الأصلي ، ولا خلاف كبير بين عرض المؤرخ لأخبار شعب ما أو بلد ما ، حسب ثقافته وميوله ، وبين سرد الأخبار والروايات في التاريخ الأصلي ، كشاهد عيان .

لقد ضرب عدة أمثلة ، بمؤرخين كتبوا عن أمم أو عصور بعيدة عنهم ، كليفي Livy ( مؤرخ روماني 59 ق.م ــ 17 م ) ، وديدور الصقلي ( مؤرخ يوناني ، أواخر القرن الأول قبل الميلاد ) ، ومولر J.V. Muller ( مؤرخ سويسري ،

---

1) ن . م ، ص 68

2) ن . م ، ن . ص

1752 ـ 1809م) ؛ فان كتابات هؤلاء عدها حسيّة ، لأنها تنقل القارئ الى عصور ربما بعيدة جدا ، بطريقة شاهد عيان ، لذلك انتقدها ، لكون وصف المعارك ، جاء كأنه من شاهد عيان ، هذا من جهة ، ومن جهة أخرى ، لاحظ أن الأوصاف في الغالب الأعم ، تخضع لصيغ وعبارات ، يمكن أن توصف بها ، أية معركة في أي عصر من العصور[1].

وهذا الاتجاه في كتابة التاريخ يهدف الى تغطية شاملة للفترة الزمنية المحددة للبحث ، أو لأمة من الأمم ، لكن هذه التغطية ، لابد لها اذا ما أرادت التوفيق أن تتعرض لكل ما هو فردي ، مثلما هو الحال في التاريخ الأصلي ، لكي تعبر بدقة عن روح العصر الذي تؤرخ له ؛ ثم يسعى بعدئذ المؤرخ الى الربط بين تلك الفرديات لكي يكوّن سياقا تاريخيا للعصر ؛ من هنا يمكن أن تكون نزعة المؤرخ تجريدية وتعميمية ، عندما يكوّن ذلك السياق ، الذي يترفع فيه عن كل القضايا والسمات الفردية ، قصد التمسك بما هو عام في نظره ، باعتبار بعض القضايا الفردية ليست ذات أهمية ، أو يجهل دورها في الأحداث التاريخية ؛ لهذا أوجب هيقل الترفع عنها دون اهمالها طبعا ، حتى لا تكون معركة أو انتصار ما الخ... خاصا ، بل المطلوب التعبير عنها بكلمات وجيزة في سياق عام[2].

2 ـ **التاريخ البرقماتي (العملي) :**

يرى هيقل أن هذا القسم من التاريخ النظري ، عبارة عن تجريد الماضي

---

1) ن ، م ، ص 68 ـ 69 .

2) ن ، م ، ص 69 .

في قالب الحاضر ، فالمؤرخ البرقماتي يضع نصب عينيه هدفا ، ألا وهو اخراج الواقعة التاريخية من مقولة الزمن الماضي الى مقولة الزمن الحاضر ، وقال أيضا ، أن النزعة البرقماتية تقوم فعلا بنقل الماضي الميت الى حالة الحياة الممثلة في الحاضر .

وقد يتساءل المرء عن هذه العملية العجيبة ، كيف يجعل المؤرخ الماضي حاضرا ، والميت حيّا ؟ ففي نظر هيقل ، هذه القدرة موقوفة على روح الكاتب أو المؤرخ ، ولكي نفهم أكثر هذه الكيفية ، ينبغي أن نأخذ بعين الاعتبار " التأملات النظرية الأخلاقية " أى جملة المعايير الأخلاقية التي يمكن استخلاصها من الوقائع المدروسة .

أما دواعي هذه الاستنتاجات التي يقوم بها المؤرخ في معالجته للتاريخ ، فهي من باب الافادة ، في تهذيب النفس ، وتربية الأطفال على القدوات ، وتعويدهم على الفضائل ، ودفعهم الى الأعمال الجليلة ، والبطولة والمرامي البعيدة .

وأما الجانب الذى تقل أو تنعدم فيه الافادة ، فيراه هيقل في مصير الشعوب والأمم على الخصوص ؛ ومن المسلم به يقينا عنده ، أن الحكام أو الساسة ، والشعوب والأمم بصفة عامة ، تتملكهم رغبة في اكتساب الخبرة من تجارب الرجال والأمم ، بل من جملة التاريخ عامة ؛ إلا أنهم لم يستفيدوا شيئا منه ، بدليل أنهم لم يفعلوا شيئا على أساس التاريخ ؛ على الرغم من اعترافه ، بأن ظروف كل عصر تختلف أحيانا كلية عن العصور الأخرى ، مما لا يسمح بالاقتداء أو الاستفادة العملية ، مع ذلك يظل التاريخ نفسه يقدم أشياء من الضرورة أخذها والاستفادة منها ، وأشياء أخرى خاصة بذلك العصر ، ولاعلاقة لها بغير ذلك الزمان .

............ بالاضافة الى ذلك تراكم الأحداث ، وعدم قابليتها في الحاضر للمعالجة

بأسس منهجية الماضي ونماذجه ، الأمر الذى صعب الاستفادة عمليا من التاريخ ، وقد ضرب هيقل عدة أمثلة ، فيما يخص كيفية الاستفادة ، وما يمكن أن يفيد ؟ فالثورة الفرنسية أخذت عدة أساليب من التاريخ اليوناني الروماني ، وكما اعتبر المؤرخ مولر Muller أشهر مؤرخ برقماتي ، لتبنيه القيم الأخلاقية في كتبه ، والتي قصد فيها تثقيف وتهذيب الأمراء ، بل الشعوب والحكومات أيضا (1).

لكن في مواطن أخرى ، فضل أعمال مونتسكيو Montesquieu على أعمال مولر ، فالأول خير ممثل للتاريخ النظرى ، لأن نظرته لها طابع الشمولية والدقة ، زيادة عن ذلك ، فلا اعتقاد صارم ، ولا معيار ثابت قيد به علاقات الحوادث التاريخية ، بل ترك المسألة حرّة ، أى في استطاعة تاريخ نظرى ما إلغاء تاريخ نظرى آخر ، وهذا يرجع الى مرونة المادة التاريخية ، حيث لها قابلية المعالجة والتأويل والترتيب قدر طاقة المؤرخ ، وقدرته على المعالجة والتأويل ، فيما يراه أصلح أو اليق .

وعلى العموم ، فقد سمحت هذه المرونة في المادة التاريخية ، لجميع المؤرخين أو الناس أيضا أن يخوضوا ميدان التاريخ ، دون شعور بحرج ، فيما اذا كانوا مؤهلين أوجديرين به أم هم يقدمون على أمر ليس في استطاعتهم الولوج فيه ؟ والجدير بالذكر أن هذه الفكرة ، وهذا اللون من التاريخ النظرى ، هو الذى استهل به ابن خلدون حديثه في المقدمة عن التاريخ ، فقال : أنه العلم الوحيد تقريبا ، الذى يتساوى في فهمه العلماء والجهال .

---

1) ن • م ، ص 70 ـ 71 .

بيد أن هيقل ختم حديثه ، بنقد خفيف ، اذ قال : أنه يسبب الملل لدى القـراء أو المستمعين ، ولا يفيدهم الا فيما يوفـره من مادة تاريخية، ربمـا تفيـد مستقبلا، وقام أيضا بموازنـة بين أعمال الألمان ، الذين اكتفوا بجمع المادة من هـذا التاريخ ، دون تجاوزها الى استباط الحكم للحاضر أو للمستقبل ، وبين الفـرنسيين، الذين كثيرا ما يعمدون الى اجراء المقارنات ؛خاصة بين تجارب الرجـال والأمم فـي الماضي وبين أحوالهم ومستجدات الحاضر عندهم ، قصد استنباط حياة جديدة (1) .

3ــ التاريخ النقـدى :

فضل هيقل تسميته بتاريخ التاريخ ، ويقوم هذا القسم من التاريخ النظـرى على نقد وفحص مادة التاريخ أو الروايـة قبل تقديمها للقراء ، أى الجمهور ؛فالدراسة النقديـة تبحـث عموما عن حقيقـة الوقائع التاريخية ، وكذلك اكتشاف الجانب العقلي فيها ،كما تهدف أيضا الى التفرقـة بين ما هو كائن ، وبين ما ينبغي أن يكـــون، أو في احتماله وامكانـه أن يكون ولم يكن .

أما ممارسـة مثل هذه الدراسات التاريخية النقدية ، فيرى هيقل أنهـــا منتشـرة لدى الألمان أكثر من غيرهم ؛ولكن عملية النقد تتطلب مميزات خاصة ، مثـل حدة الذكاء عند المؤرخ أو الكاتب ، لكي يتمكن من استخلاص قضايا أو أمور لم تكـــن موجودة أو مقيـدة في الوثائق ، وليست بارزة من خلال الآثـار ؛ على الرغـم مـن اعتـرافه بالأعمال الكثيفـة التي قام بها الفرنسيون في هذا المجال ،غير أن نظرتهـم وإن اتسمت بالعمق في طابعها العام ، لكنهم لم يستطيعوا الوصول الـى العمـــل

1) ن • م ، ص 71 •

التجريدى المطلوب ، في ممارستهم للنقد التاريخي ، مثلما هو الحال عند الألمان ، الذين سموا نقدهم بالنقد العالي ؛ مع ذلك لا يخلو نقدهم من تشويه للتاريخ ، بما يصاحب عملية النقد من خيال وأوهام ذاتية ، ومن دون شك ، أن هذه الخيالات ستحل في يوم ما محل الحقائق التاريخية ، وتقلب التاريخ رأسا على عقب ، ولا بد أن كل ما يدخل التزييف والتحريف لا يفيد ، وهكذا يكون النقد غير مفيد الا في حالة قلة المعطيات الجزئية في المادة التاريخية[1].

ينبغي البحث جيدا فيما قاله هيقل في مسألة الدراسات التاريخية النقدية المنتشرة لدى الألمان أكثر من غيرهم ، فنحن لا نصدق ولا نثق في رأيه ، إلا في حالة اقتصاره على الأمم الأوربية ؛ أما اذا كان قصده عاما ، فهذا مردود إليه ، وقد سبق أن وضحنا جوانب من هذه النزعة الشائعة عند الأوربيين ، فيما سبق[2] ، كما ستأتي بعض التصحيحات الأخرى في الفصل الثامن .

## 4 ـ التاريخ الجزئي :

والمقصود منه النماذج التالية : تاريخ الدين ، تاريخ القانون ، تاريخ الفن ، تاريخ الأدب ، الخ . . . ، وهي تتناول ميدانا أو موضوعا محددا ، أما اذا جمعت ، فسوف تعطي تاريخ أمة أو حضارة ، لأنها تشكل حوليات عامة لشعب ما ، أثناء التحامها ببعضها ، وهذه التواريخ الجزئية شائعة في عصرنا أكثر من غيره .

لقد تساءل هيقل عن ترابط هذه التواريخ ، هل هو جوهري أم أنه يرد

---

1) ن . م ، ن . ص

2) راجع ، الفصل الثاني ص 48 وبعدها

الى عوامل خارجية ؟ فأجاب أن انفراد الميادين الاجتماعية عن بعضها البعض الآخر ، يؤدى الى انشاء خواص في كل ميدان ، أى يتميز بظواهر خاصة ، في الغالب ذات طابع عرضي وقومي ؛ الأمر الذى يدفع المؤرخ أو الباحث أن يتخذ موقفا مجردا ، ويتبنى وجهة نظر عامة ؛ قصد اكتشاف الروابط والعوامل الفعلية ، التي يفسر بها سير حركة التاريخ ، لأن تلك الحالة الطارئة بفعل البحث ، ستقلب الوضع ، فلا تبقى المادة التاريخية على حالتها الطبيعية والأولى كسلسلة سطحية ، بل تصير روحا باطنيا للشعب ، وبالتالي يصل الى ما هو جوهرى ، أى الى الروح المكونة والموجهة للحوادث التاريخية .

وبالفعل دعا هيقل الى ضرورة البحث في الروح ، وفي علاقاتها ، مع نفسها ومع العالم الخارجي ؛ وعلى الخصوص " الفكرة " التي عدّها نواة لها ؛ وكذلك البحث في وظيفة الروح ، وما تقوم به من ارشاد وتوجيه ، وبذلك تمثل مطلب كل تاريخ ؛ من هنا جعل التاريخ الجزئي مرحلة أخيرة من التاريخ النظرى ، وممهدا للتاريخ الفلسفي أو العالمي.[1]

ج ـ التاريخ الفلسفي :

يمثل المركب بالنسبة للنوعين السابقين ، الأصلي والنظرى ، وكان تصنيفه على أساس مفهوم المنهج الجدلي ، كما قلنا ، وهذا المركب منهما ، هو الجدير بالاهتمام في اعتقاده ، والذى ينبغي دراسته ، وقد أطلق عليه عدة تسميات ، مرة سماه التاريخ الفلسفي ، وفي مواطن أخرى أطلق عليه فلسفة التاريخ ، لأنها كمركب

---

1) ن . م ، ص 72 .

أيضا ، تجمع بين التاريخ من خلال الفكر وبين العقل الذى يتفلسف ، ونظراأيضا ، لتساؤلها عن العالم المادى والروحي ؛ هكذا نجده مبرزا لكل نوع ، ومبينا لـه، لكنـه رفض التفكير والاهتمام بالنوعين المذكورين سالفا ، لأنهما يدلان على حياة شعب واحد ، وفي غير ارتباط بينـه وبين باقي الشعوب الأخرى .

بالاضافة الى مايـراه من تعارض بين الحالات الخاصة لشعب ما ، وبين المطلق ، مهما بذلنا من جهد ، فلا تستطيع التماس التطابق بين الروحين ، أى روح الشعب الخاص، وروح المطلق؛ الا في حالة تمثيل روح الشعب لروح المطلق في الجدلية التاريخية ؛ وتصبح روح الشعب الخاصة منعدمة وذائبة عندما يتبنى روح المطلق .

هكذا اعتبر هيقل هذا طاقة محركة للتاريخ ؛ وعليه تحتل فلسفة التاريخ مكانة مرموقة في تفكيره التاريخي ، اذ لها شهرة واسعة ، بما استقطبته من الاهتمام عنده وعند غيره ، لكنها في حاجة الى تحليل ونقد ، لذا خصصنا لها فصلا كاملا ، عقب هذا الفصل مباشرة .

2 ـ **العوامل المحركة للتاريخ :**

حدد هيقل العوامل الأساسية ، والثانوية المحركة للتاريخ ، في اطار السياق العام لفلسفة التاريخ ، وسنقتصر هنا ، على ذكر العوامل الكبرى ، وهي :

أ ـ العظماء .

ب ـ الحرب أو دهاء العقل .

جـ ـ الحرية .

## أ ـ العظماء :

وهؤلاء اما رجال أعمال أو سياسة ، أو رجال فكر ، وكما أوجب بالنسبة للأولين أن يكونوا رجال فكر أيضا ، حتى يتمتعوا برؤية سديدة ، وبأحوال عصرهم ، وما يلائمه من أساليب في الحياة وأدوات وحاجات مختلفة ، وهم يولون الاهتمام البالغ ، ويبذلون الجهد الجهيد في سبيل تحقيق الغايات العظيمة والنبيلة ، وبذلك يحققون الأفكار العامة دون وعي منهم ، أثناء تحقيقهم لنزواتهم وأغراضهم .

في اعتقاد هيگل أن شخصية العظيم مفطورة وملزمة لزوما تاريخيا على حمل تجليات العظمة ، أى الأفكار العامة ، كمبدأ راسخ متيقظ في شخصه ، الأمر الذى يدفعه الى طلب المزيد من التقدم باستمرار ، والغور في التاريخ المجيد .

أما كيف يرتقي هؤلاء الى مرتبة الحكماء ؟ فان هيگل حدد المعيار بنظرة عامة الناس الى أعمالهم أو كلماتهم ؛ اذا كانت على أساس الاعجاب ، فهم من تعداد الحكماء ، أما اذا كانت على أساس السخرية ، فهم ليسوا من أهل الحكمة ؛ لأن نظرة الناس الممجدة لأعمالهم على أنها خير ما عمل ، ولكلماتهم على أنها أفضل مما قيل على الأقل في عصرهم ، ذلك هو الميزان في كون العظيم حكيما ، وإلا كتب عظيما دون حكمة ؛ ويضرب به المثل في السوء أو الجبروت الخ . . . .

هكذا يكون العظماء الحقيقيون أهل ثقة ، ومعلمين لغيرهم ، مهما كانت مساعيهم لأهدافهم الخاصة ؛ وربما يعرف الناس نواياهم ، مع ذلك يرفعونهم الى درجة العظمة والحكمة ؛ وهذا بسبب أن فهمهم أفضل فهم ، وسياستهم

أحسن سياسة على الاطلاق ، ونعني هنا عصرهم أو أمتهم ، والعظمة ينالها الشخص على أقل تقدير ، حينما تذعن له العامة .[1]

وعلى هذا النحو ، سيصل هؤلاء الى قمة الهرم ، فيمثلون ويجسدون روح العالم ، وبما أن هذه المرتبة الرفيعة عالية جداً ، وليست في متناول جميع الناس ، بمعنى لايصل اليها المرء إلا بالعمل الجاد والمعاناة ؛ مما يجعل مصير الزعماء مهدداً في كل لحظة ، نظراً للمكائد التي يحيكها هؤلاء لبعضهم البعض ، ولحسد من يليهم في المرتبة ؛ كما لايكونوا سعداء أيضا ، مثل بقية الناس .

لاحظ هيڤل أن عامة الناس جميعا ، لايرغبون في تولي المناصب القيادية ، وهم يشعرون براحة تامة ، حينما يتولاها بعضهم ، ذلك لعلمهم أن الأمراء ليسوا سعداء على عروشهم ، وأن حياتهم معرضة للخطر ، ومصيرهم السقوط في يوما ، بعد أن يحققوا أهدافهم ، وهي نفس الأهداف للروح والتاريخ معا .

ثم ضرب عدة أمثلة بعظماء في التاريخ ، كانت نهايتهم مفجعة ، كالاسكندر الأكبر الذى مات في سن مبكرة ، وقيصر الذى مات مقتولا ، ونابليون الذى نفي الى سانت ميلانة .[2]

وبالفعل ، فان العظماء يشقون في عظمتهم ، وفي نفس الوقت يدركون بعض الحقائق ، التي هي محجوبة عن عامة الناس ؛ أما ما هو أصل العظمة ؟ فان هيڤل يردها الى عاملين أحدهما الطبيعة ، وثانيهما نظرة الناس ، وأفضل عظمة

---

1) ن . م ، ص 94 .

2) ن . م ، ن . ص

ما يكون بالاثنين معا ، لأن بعض العظماء أرادوا استمالة الشعب واشراكهم في السلطة ، مع ذلك ، لم تجد فكرتهم صدى لدى الرعية ؛ فالشعوب على العموم لا ترغب في ممارسة السياسة خاصة ، بدعوى أنها تتعلق بأصحاب المواهب أو بمن أوتي قوة وعزما ، لذلك نجد نسبة كبيرة من الناس يعزفون عن الخوض في شؤون السياسة ، أملا في توفير الوقت لقضاء حاجاتهم والعناية بشؤونهم الخاصة .

أما ما رأيناه آنفا ، من كون العظماء ليسوا سعداء ، فهو حكم غير صائب بالنسبة لما يسمى سعادة لديهم ، فلا يستطيع أحد نفي تمتعهم بالسعادة ، وانما تختلف عن سعادة العامة ، وتأتي لهم السعادة من ادراك عظائم الأشياء ، وسمو الهمة ونبل الغايات .

وصفوة القول ، أن هيڤل جعل صناعة التاريخ تتم بأيدى البشر ، لكن ما هو تاريخي ليس شرطا أن يكون من صنع جميع الناس ، وإنما العظماء والعباقرة وحدهم يحققون ذلك ، باعتبارهم وضعوا نصب أعينهم مرامي شعوبهم ، وهم الذين يتجهون صوب انجازها ؛ فيكون التاريخ بهذا المعنى نتاج عملهم مباشرة وفي نفس الوقت هو نتاج شغل الشعوب .

أما قوله ، أن للعظماء نزوات تحركهم ، فهي لا تضر ، اذا علمنا أنهم بعد ارتفاعهم الى مستوى تمثيل شعوبهم ، وحمل تجليات الروح والعقل معا ، ستكون استجاباتهم مرهونة بنداء عصرهم ؛ ويجدون أنفسهم مرتبطين بالضرورة التاريخية دون شعور منهم ، وبالتالي تصبح المصلحة الخاصة لا معنى لها ، عندما تتحد شخصية العظيم في هوية العصر والروح .

1) ڤارودى ، فكر هيڤل ، ، ص 209 ـ 211 .

انه يوجد فرق شاسع بين هؤلاء العظماء وبين الساسة التافهين والديماغوجيين العابثين ، الذين يحرقون المدن من أجل طهي بيضتهم ، بينما العظماء يحرقون المدن أيضا ، لكن لأسباب وغايات سامية ، أى من أجل اعادة بنائها من جديد[1].

ب ـ الحرب أو دهاء العقل :

استعمل هيقل مصطلح (( دهاء العقل )) للدلالة على الفكرة العامة المستترة وراء الأفكار الجزئية المتعارضة والمتصارعة ، والمتجابهة في الحياة، فالمصالح الفردية يحطم بعضها البعض الآخر ، دون أن تنال من المصلحة العامة ، التي تتحرك بمقتضى النوازع والانفعالات الشهوانية ، حتى تحقق ذاتها .

كما رأينا آنفا ، في اعتقاد هيقل ، أن الفردى أوالجزئي لاقيمة له بجانب الكلي ، فالأفراد كأفراد تذهب ضحايا إما موتا أو نبذا اوشقوة ، ويقابل هذا السقوط ثبات الفكرةالعامة ورسوخها[2] ، لدى الشعب الذى يحملها في علو وافتخار، ومن أجلها يتصدى لكل العقبات ، ويقاوم كل الغزوات محافظا عليها ، ويندفع أحيانا لنقلها في حملات .

هكذا يعود الصراع الناشئ بين الشعوب أو الدول بالدرجة الأولى ، الى التنافس من أجل البقاء ، ثم على المراتب الشرفية أو المعاش ؟ لذا قرر هيقل أن الحرب هي الوسيلة والحيلة الوحيدة لحل النزاعات ، وتوطيد الأمن والسلام ،

1) ريمون رويه ، نقد المجتمع المعاصر ، ترجمة عادل العوّا ، ط 1 ، منشورات عويدات ، بيروت 1978م ، ص 111_ 112.
2) هيقل ، م . س ، ص 97.

وبها تنشأ الدول الكبيرة والواسعة ، ثم أخيرا تنشئ الدولة العالمية ؛ وهكذا يجرى التاريخ ، وتلك هي غاياته.[1]

اذن نتائج الحرب حسبما أكد هيڤل ، ليست مجرد حل النزاعات والتوسع في الملك ، بل تؤدى الى تنمية العقل البشرى ، وتحقيق الروح ، وتتقدم بالوعي الى الحرية ، هذا من جهة ، ومن جهة أخرى ، ينفي أن تكون أزمنة السلام والرخاء عصورا تاريخية ؛ وهذا ما ذهب اليه ابن خلدون أيضا ، لأن الرخاء والترف ظواهر تحطّم بنية الفكر للشعب ، عندما ينغمس في الاستهلاك ، وبالتالي تفرغ كينونته من جوهر حقيقي ، غير أن ديناميكية التاريخ العالمي ، لا تتوقف نتيجة ارتخاء وخمول شعب أو شعوب ، أي عندما تتخلى عن الصراع ، وركوب زمن المجد ؛ فالاصطدامات سوف تقع بين المؤسسات القائمة ، وبين الامكانيات المناقضة لنظام المؤسسات الجامدة ؛ حينئذ يحدث انقلاب في تلك الامكانيات ، وتتحول الى امكانيات فعلية في التاريخ ، بشرط أن تضفي عمقا جديرا بتجسيد الروح ؛ وهناك شرط آخر ألا وهو بروز رجال كبار في تلك الفترة ، لهم همة في الحياة .

قد يتساءل البعض عن سبب تمجيد هيڤل للحرب ، واتخاذها وسيلة مشروعة لفض النزاعات وتسجيل البطولات والتقدم والازدهار ، فالحرب عنده ، ليست ناجمة عن كراهية أو بغض بين الأمم ، ربما هذا الفهم يتصوره الأفراد كأفراد ، قياسا على ما هو شائع بينهم في صراعاتهم ، بمعنى يحتمل جدا أن يكره فرد ما فردا آخر ؛ لكن على مستوى الشعوب استبعد ذلك ؛ فظاهرة

1) عبد الرحمن بدوى ، موسوعة الفلسفة ، ج 2 ، ص 164 .
2) سيرو ، ودوندت ، هيڤل ، ص 64 .

الحـــرب اعتبرها ظاهـــرة صحيـــة بالنسبة للشعوب الأخلاقية [1] .

أما الشعوب التي لاتغزو ، أو لاتتعرض للتهديد بالغزو ، أى الشعـــوب المتراخية والمتقاعسة والمتعلقة بالحياة المادية ، فهي تميل الى الاستهلاك ، ويـــؤدى بها الحال شيئا فشيئا الى فقدان الحرية والضياع ، لهذا نصح الشعوب بعدم التزام السلم طويلا [2] ، لمن يرغب في الازدهـــار والتطور ، وهذا سبب منطقي عنده .

وأما السبب الآخر المادى أو الواقعي ، فهو مرهون بظروف العصر ، وربما قصد عصره ، الذى حـــاز على شهرة كبيرة في الانقلابات والثورات ، وبالفعل عـــاش في فتـــرة تاريخية حرجـــة ، أثـــرت بشكل واضح في فلسفته التاريخية ، ممـــا دفعـــه الى تبني الحرب كوسيلة مثلى .

والملاحظ في دراسة هيبوليت (جان) J. Hyppolite عن فلسفـــة التاريخ الهيقلية ، قد حاول تبريـــر غـــزوات نابليون ، من خلال حديثه عن الثـــورة الفرنسيـــة ، كأهـــم حدث وانقلاب وقـــع في أوربا ، حيث تمكنت في رأيه من سحـــق العهد القديـــم ، وكان تأثيرهـــا فعـــالا في المجتمعات الأوربيـــة ، على الرغـــم من تميز مسيرتها بالارهاب ، ويرى ذلك شيئـــا طبيعيـــا في الثورات ؛ والكل يعلـــم أن الارهاب يهدد الناس بالفنـــاء ، ولكنهم مع ذلك يواجهون الموت بشجاعـــة فـــي سبيـــل نيـــل الحـــرية [3] .

---

1) الشعوب الأخلاقية ، يعني بها الشعوب التي تؤسس الدولة ، وفي ظلها تتحقـــق الحرية ، ويصل مواطنوها الى مستوى الوعي الكامل ، ويشاركون في الحياة الاجتماعية والسياسية والأخلاقية العادلة .

2) ج . هيبوليت ، مدخل الى فلسفة التاريخ ، ص 101 .

3) ن م ، ص 103 .

جـ ـ الحـــريـــة :

ان لفظ العالم عند هيقل يشمل الطبيعة الفيزيائية والطبيعة السيكولوجية ؛ وهناك اختلاف كبير بين الطبيعتين ؛ فيرى أن الطبيعة الفيزيائية تتكون من اتصال أو انفصال العناصر المكونة للأشياء بعضها عن البعض، غير أن التناثر والانفصال من طبيعة عالم المادة ، والتي لا تسمح لقيام وحدة دون اجتماع تلك العناصر واتحادها .

ويرى أيضا ، أنه عالم متناقض من جهتي التركيب والغايات ، بمعنى اذا صارت المادة وحدة واحدة ، فهي معرضة لفقدان ذاتها، أي لا تصبح مادة؛ أمّا من جهة غاياتها ، فهي تحمل فكرة تسعى الى تحقيقها، ولكن صفة التحقيق الفعلي للوجود الفكري ، تقتضي الوحدة والانسجام.(1)

أما الطبيعة السيكولوجية أو العالم الروحي ، فلا نستطيع فهمها، الا من خلال فكرة التطور التاريخي ، وهي فكرة تحتل مكانة هامة في الرؤية الهيقلية للعالم ، وكما تعكس الفكرة المطلقة بشتى التعبيرات ، في حركة تنويرية ، غايتها أن يكشف الروح في التاريخ الكلي عن نفسه.(2)

نستشف مما سبق ، أن هيقل أراد تثبيت الحرية كغاية قصوى لكل حركة تطورية في التاريخ ، وأن الروح أو المطلق يهب الحرية للبشر كشيئ سام، من ماهيته ، وأن الحرية في مفهومه محتواة في المجال الباطني للروح ، في

---

1) هيقل ، محاضرات في فلسفة التاريخ ص 81 .

2) هيبوليت ، مدخل لفلسفة التاريخ عند هيقل ، ص 76 .

تمثلهـا الماهوى ؛أما من جهـة ظهورها في مجرى التاريخ بخطى متدرجة ، فمـن صفاتها الصورية ، التي لانلمسها في الغالب ؛ وتجنبا للتكـرار نرجـيئ التوضيـح الكافي الى مكانـه المناسب في الفصل اللاحـق .

أما هنا ، فاهتمامنـا سنركـزه على كيفية احتواء الروح للحرية كماهيـة ، بواسطة مسلمتين وهما :

أولا :لم تكن هذه الفكـرة خاصة بهيڤل ، بل هو نفسـه أشـار الى أنهـا مسلمة منتشـرة لدى جميع الناس، فهـم يسلـمون أن الحريـة ماهية للروح ، وخاصية لـه ، الى جانب الخواص الأخرى .

ثانيـا : إن هذا التسليم أو الادراك للمسلمة ، حصل بمساعدة الفلسفة ، بمعنى صفات الروح ، والكيفية التي تتحقق فيها ، ما هي الاصيغة من صيغ الحريـة ، ثم تصير تلك الصفات وسيلة لاظهار الحريـة .

لقد أعلن هيڤل أنه استخلص مقولة الحريـة كحقيقـة من حقـائق الـروح ، بالاستعانة بالفلسفة النظريـة ، وهي مثل الروح في كونها موجودة في ذاتها ، وتعتبر عن ماهيتها ، بخلاف ماهية المادة ، التي يكون وجودها خارجيا .

حسب تجـربة هيڤل ، أن الاعتماد على شيئ ما خارج ذاته ، سيؤدى بـه الأمـر الى توقيف وجوده على غيـره ؛ وأراد بهذا اثبـات الحريـة عـن طـريـق عدم اعتماد الذات على شـيئ ما خارجها ، لكي لاتفقد استقلالها ؛ والعكس صحيح ، بمعـنى الاعتمـاد على النفس فيما يتعلق بوجودهـا الخاص ، يجعلهـا حـرة

دون ريب .[1]

أما مسألة الوجود فيه ، فيعني به الوعي الذاتي ، الذى يكوّن خاصية الروح المطابقة لمبدأ الحرية ، يقصد وعي الروح بوجودها الخاص؛ وقد ميّز بين حالتين في الوعي :

الحالة الأولى ، وهي الشعور بالمعرفة ؛ والحالة الثانية ، تمثل موضوع المعرفة ؛ غير أن هذه التفرقة مظهرية وخارجية ، ولا يصح أن تطلق على وعي الذات لذاتها ، لأن الحالتين تتحدان في الذات ، فتكوّنان شيئا واحدا ، من الصعوبة بمكان الفصل بينهما في لحظة وعي الروح لنفسها .[2]

لقد أكد في أكثر من موضع في عدة مؤلفات ، أن الوعي بالذات لا يقتضي أبدا مجئ ماهيته من الخارج ، ولا في التجريد للأنا الخالص ، بل يقصد دوما الماهية المندرجة في مضمون الأنا الشامل ؛ وفي مجال هذا الأنا الشامل فقط ، ترد الذات الى نفسها مباشرة ؛ وكما سبق أن أشرنا ، الى أن ماهية الوعي بالذات هي نفسها الماهية والجوهر للروح ، وفي آن واحد الماهية المجردة والصورية ، التي يطلق عليها لفظ الحرية والمساوية لوعي الذات .

وأمّا انعكاس الروح على نفسها في التدرج بالوعي الى تحقيق الحرية ، فهي مسألة ألزمت هيقل أن يميز بين الحرية في الفكر ، التي لا تتعدى حقيقتها الفكر المحض ، وبين حرية وعي الفكر ، التي قصد بها التفكير على نحو حسّي ،

---

1) هيقل ، محاضرات في فلسفة التاريخ ، ص 81 .

2) ن.م ، ن.ص .

أى ادراك العالم باعتباره نسقا فكريا ؛ وعلى أساس ماورد ، فهو يرى وجوب وعي الفكر لنفسه ؛ ولكن وعي الفكر لنفسه يؤدى الى هدفين :

أولا، معرفة ماهو خير في حالة انطلاقه نحو العمل!
ثانيا، معرفة ما هو حق ، في حالة انطلاقه نحو الفكر.(1)

وصفوة القول ، لاحظنا أن هيقل قد جعل المعرفة المترتبة عن الوعي الذاتي علما مطلقا ؛ وهو بمثابة نهاية النموالتاريخي للروح ، وذلك بأوجه مختلفة، وكحقيقة يقينية في المعرفة(2)، وفي الوجود ،عندما تكون مقاومة الاغتراب حالة لايسيطر عليها الا الفكر وحده ، وان معيار تحقق الحريسة يتحدد بمقدار ماتسعى الروح لوعي ذاتها ؛ وفي هذه الفكرة يكمن الأساس الفلسفي لرأى هيقل في تطور المعرفة ، وفي ضرورة وجود الحركة والصراع للتطور ،وفيما يكمن الأساس الفلسفي لمفهومه للتطور ، بالمعنى المنطقي والتاريخي .

# الفصل الخامس

## التاريخ العالمي ( الثاني)

موضوع هـذا الفصل ، هو التاريـخ الفلسفي للعالم ، أو التاريـخ العالمي أو التاريخ الكلي ، وهذه التراكيب الثلاثـة ، لها نفس الغرض عند هيقل ، وقد أشـار في محاضـراته أنـه لايقصد جملة التأمـلات العامـة التي تعالج التاريـخ وفـق الوثائـق ، فالوثائق ما هـي الا وسيلة لتقديـم نماذج واقعيـة عن التاريخ الفلسفي للعالم ، وهو التاريخ المقصود دراسـته ، اذ يختلف كل الاختلاف عن التواريـــخ المذكـورة سـابقا في تصـوره لمناهج دراسـة التاريخ ، وأنواعـه .

هناك اشـارة ثانيـة في الهامش، تدل على أن اقدامه لدراسة التاريـخ الفلسفي للعالم ، إنما هو من باب تطـويره ، وزيـادة في توضيح أركانه ، وكيفيـــة انقسامـه بصورة طبيعيـة ، نظـرا لتعرضـه للموضوع في كتابه ((أصـول فلسفة الحق)).

اذ كان يعني بالتاريخ الكلي مملكة الروح ، فان البحث فيه ينطـوي علـى ماهيتها، ومضمونها، وكذلك كيفية تحققها بالفعل ، بعد أن كانت موجودة بالقـوة . وقد قال بهذا الشأن :((إن هذا التاريخ هو عرض للروح وهي تعمل على اكتســاب المعرفـة بما تكونـه بالقـوة ، كما أن البذرة تحمل في جوفها كل طبيعـة الشجـرة وطعـم الفاكهـة وشكلها)) (1) .

من الملاحظ ، أن هذا التشبيه ، بين ماهية الروح ووعيها لذاتها ، وبين ماهيـة البذرة وما ينبعث منها ، دليل على التجانس بين العالم المادى والعـالـم الروحي ، فهما يشتركان في الشامل ، الذى لايكون عاقلا ، ولا تكون الحرية صفة مـــن صفـاته ، إلا في حـالة الصراع بين الانسان والطبيعة ، وظهور الأضداد وتنوعها .

---

1) هيقل ، محاضرات في فلسفة التاريخ ، ص 82.

من هنا يفهم التاريخ العالمي ،أو الكلي ، أنه يشكل في الأصل وحدة لاتنفصم ، تتدرج بالوعي في التاريخ ، حتى تبلغ مقصدها ، ومنتهاها ، وهي الروح الباطنية للعالم المادى ؛ لهذا اشترط هيقل في عملية التدرج بالوعي ، أن يكون شكل الروح كليا وليس فرديا ، فعلى سبيل المثال ، المشاعر الباطنية والمفاهيم العامة سواء منها الطبيعية أو الاجتماعية ، حيث يشترك فيها جميع الناس ، ولا تخص فردا واحدا بعينه ، وإلا لايقوم وعي أبدا ، دون قيام ماهو قاسم مشترك أو كلي.(1)

وكان اعتقاد هيقل في مذهبه كله ، ينفي الفردى أن تكون له فاعلية ذاتية ، ما لم يكن متحدا ضمن المجموع ، وكما أن المراحل التي تعبرها الأشياء والأفكار ، لها نفس صورة الفردى ، هكذا يجرى هيقل وراء التمثيل للكلي في التاريخ ، لأن مراحله ، لاتمثل نفسها فحسب ، بل تمثل الكل ، من خلال ما تحمله من عقل ومعقولية ، بواسطة جملة أنماط الحياة السائدة ، كالسياسة والاقتصاد والثقافة ، وكذلك من خلال العلم والدين والفلسفة .

غير أن التباين بين المراحل ، لاينفي أو يسلب الغاية القصوى ، ألا وهي تحقيق العقل أيضا ، مع العلم أن العقل يظل واحدا ، بما أن هناك حقيقة واحدة ، وكل واحد ، فالعقل من هذه الناحية هو نفسه الروح ، على أساس دلالته على العالم التاريخي ، الذى هو انعكاس لتقدم العقل البشرى.(2)

---

1) هربرت ماركوز ، العقل والثورة ، ترجمة فؤاد زكريا ، ط 2 ، المؤسسة العربية للدراسات والنشر ، بيروت 1979 ، ص91.

2) ن . م ، ص 34.

ففلسفة التاريخ شأنها شأن كل المشكلات الفلسفية والانسانية ، التي عالجها بطريقة جدلية ، وهي نتيجة ومركب لقضيتين ، هما :

1 — تاريخ من خلال الفكر ، 2— والعقل .

كما تحتوى في ذاتها على قضيتين أيضا ، وهما : — الأرض— والروح وهذه المفاهيم والقضايا منتظمة منطقيا وطبيعيا في اعتقاده ، سوف تكون موضوع تحليلنا، كالتالي :

1 — **تاريخ من خلال الفكر :**

يرى هيقل أن طبيعة التاريخ العالمي غامضة ، بخلاف طبيعة النوعين المذكورين في الفصل السابق ، ومن الضروري توضيحه ، وتبرير ضرورته ، وأن دراسة التاريخ من خلال الفكر ، وهي التي تعطي تعريفا عاما لفلسفة التاريخ .

وهذا يقتضي أيضا دراسة فكر الانسان ، الذى يميزه عن باقي الكائنات الحية ، ومن الشائع أن الفكر يعد من العناصر الجوهرية ، لدى الانسان ، وبه صار الانسان بشرا على الحقيقة ، لا بالاحساس أو بالمعرفة .(1)

اذن ، ينبغي البحث عن مضمون التاريخ من خلال الفكر ، وهذه أول مقولة أو قضية في فلسفة التاريخ ، فهي بدورها تحتوى على فكرتين متناقضتين ، وثالثة جامعة بينهما ، وهي :

أ — **الفكر في التاريخ** : ان ما سماه هيقل بالفكر في التاريخ ، هو أول فكرة ، مضمونها يحتوى على ضدين ، الفكر والتاريخ ، اذ كان الفكر يقوم أساسا على جملة

---

1) م . س ، ص 72 .

الأفكار الفلسفية ، التي تنتج نفسها بنفسها ، دون الاعتماد أو الاستعانة بالواقع الفعلي ، فان التاريخ يدل على الواقع الفعلي ، كشيئ موجود ماضيا وحاضرا.

ففي بداية حديثه عن العلاقة بين الفكر والتاريخ ، لاحظ أن التأكيد للفكر في التاريخ مسألة غير مقنعة ، بسبب الاختلاف الشاسع بينهما ، ونظرا لتسلط الفكر على الأحداث التاريخية ، أي ما يعرف بالتفسير القبلي ؛ غير أنه يرى في هذا التعارض بين مسار الفلسفة وبين مسار المؤرخ مجرد اتهام ، استعمل ضد الفكر النظرى في القديم والحديث ؛ ثم لايريد متابعة كل التصورات الخاطئة ، لكي لاينحرف عن الغرض الأسمى في عملية دحض اتهام الفكر النظرى ، بالتسلط والنظرة السلبية في معالجة مادة التاريخ [(1)] .

لقد افترض أن الفكرة التي تحملها الفلسفة وهي تتأمل التاريخ ، هي : " العقل يحكم العالم " تلك المقولة التي أخذها عن انكساڤوراس بحيث يكون تاريخ العالم تاريخا عقليا ، والعقل بدوره جوهر وقوة لامتناهية في آن واحد ؛ فيعني بالعقل كجوهر للكون ، ما يتم به وفيه وجوده ، من جهتي الواقعية والاستمرارية ؛ أما كيف هو قوة لامتناهية للكون ، فيعني به الجانب الخفي من ذاته ، في شكل مثل أعلى ، أو نية هادفة الى الغايات السامية ، موضعها خارج الواقع ، كما تتصف هذه القوة بالتجرد والانفصال ، فالناس يعقلونها فقط ، لأنها فكرة محتواة في فكرهم .

أما موضوع العقل فهو ذاته ، أي هو أساس وجود ذاته وغايته

---

1) ن • م ، ص 73 •

المطلقة في آن واحد ؛ لذا يأخذ صورة اللامتناهي في سعيه لتحقيق الغايات الذاتية وتطوره ؛ سوف يتم هذا التحقق إما في ظواهر العالم المادى، أو في ظواهر العالم الروحي ؛ وفي رأيه أن العقل هو الحق الخالد ، والماهية المطلقة ، ولا انكشاف في العالم إلاّ له ؛ هكذا يتحقق العقل ويتطور في التاريخ الكلي ، وان هذه النتيجة قد توصلت الفلسفة الى اثباتها ، ولا ينبغي الخوض فيها مرة أخرى [1]. لأن البحث فيه بعدئذ سابق لأوانه ، لمن يؤمن بالفلسفة ومسلماتها وطرائقها .

وعلى من يريد البرهنة مرة أخرى ، أن يرجع الى الفلسفة ، حينئذ يكتشف بنفسه صحة دعوى هيقل ، لأن في اعتقاده ، أن الفلسفة توقن بوجود العقل ، ومن الضروري أن يكشف عن نفسه ؛ وهكذا يتجلى العقل في التاريخ ، ويكون الفكر قائدا أو صانعا له .

ب — الفلسفة : شاع منذ القديم أن الانسان يتميز عن الحيوان بالفكر، لولا الفكر ما عرّف الانسان بالانسانية لأن كل وصف في تعريف الانسان يقتضي دلالة فكرية ؛.غير أن هيقل يدعو الى التمييز أو احداث تقسيم بين عملية التفكير العامة وبين عملية التفكير الخاصة ، وهذه الأخيرة سماها الفلسفة ويترتب عن هذا التقسيم أو التمييز داخل الفكر ، أن كل فلسفة تفكير ، وليس كل تفكير فلسفة .

وقد أطلق عدة تسميات على الفلسفة ، كالتفكير الثاني ، أو اللاحق

---

1) ن • م ، ص 73 — 74 .

أو التالي ، وأحيانا أخرى استعمل التفكير الانعكاسي للمزيد من التوضيح ، لنشاط الفكر المؤدى الى الوعي ، وادراك التمثلات الذهنية العامة ، كالقانون والأخلاق والدين.(1)

كما أنه جعل ظهور الفلسفة يتوقف على وجود الحياة السياسية ، فالمتفلسف يستمد من السياسة القاعدة والمنطلق في اجراء الفكر في الأشياء ، وإلا كيف تقوم هناك فلسفة ؟ طبعا يستحيل أن تنشأ فلسفة ما ، اذا لم يتوفر شرطان أساسيان ، وهما :

1 — الذات المتفلسفة ، الطموحة لمعرفة حقائق الأشياء .

2 — موضوع الفلسفة ، وهو الواقع الفعلي ، الذى يجهد فيه الفيلسوف نفسه ليرفعه الى مستوى المعايير العقلية ، والصيغ الكلية .

وبالفعل بذل هيقل جهودا معتبرة ، في سبيل توضيح مفهوم الفلسفة وأسسها ، موضحا أن العملية النسقية والمرحلية التي تؤلف الفلسفة ، تختلف كل الاختلاف عن المحاولات الشبيهة بالفلسفة ، لوجود فرق جوهرى بين الافتراضات والاستنتاجات الفلسفية ، وبين جملة الافتراضات والاستنتاجات غير الفلسفية ، يكمن في مدى قوة الاقناع ، التي تحدثها الفلسفة في العقول ، لدى الناس ، وأيضا في مدى وثوق صلتها بالعقل.(2)

من هنا رد هيقل نشأة الفلسفة الى رغبات الفكر الملحة ، أما التجربة

1) هيقل ، موسوعة العلوم الفلسفية ، ص 47 — 48 .

2) ن م ، ص 62 .

فمنطلق لها فقط ؛ لعلة تعارضها مع الفكر ، وللفكر في نظره خاصية السمو بذاته فوق الوضع الطبيعي المرن ، أى فوق الحواس والاستدلال بالحواس، معارضا لها، ويقف موقفا سلبيا منذ البداية ، أى النقطة التي بدأ منها حيث ينعزل عن هذه النقطة قدر الامكان ، حتى يحوّل اتجاه سيره من الخارج الى الداخل، ويعود الى ذاته ، بعد أن خرج ساعيا لاستعادته لهويته ، التي كادت أن تضيع ، وبالتالي ، فالاقتناع موجود في فكرة الماهية الكلية لهذه الظواهر الخارجية ، ويعني بفكرة الماهية الكلية فكرة الروح المطلق أو الله.(1)

أما كيف يحدث الانتقال من المادة الى الفكر المجرد ؟ فيرى أن واقعة التوسط بينهما شرط ضروري ، ويعني بالتوسط اتخاذ شيئ ما كأداة ، وكمنطلق أيضا ، من أجل الوصول الى شيئ آخر ، بشرط أن يكون هذا الشيئ الآخر قائما على ما سبق الوقوف عليه ، ومختلفا عنه في نفس الوقت ، وبشرط آخر، طلب الارتفاع بالفكر فوق الادراكات الحسية ، فتكون المعرفة به ذات طابع سلبي ،

لأن التفكير سلب عنده ، حسبما تقدم ؛ وهذا هو الجانب البعدى في مفهوم الفلسفة ، وهذا لا يمنع أن يكون محتواها قبليا ؛ فالفكر يصل الى الكلي ، ويحقق تلك المباشرية ، بتوسط الفكر الانعكاسي لنفسه ، دون توسط من شيئ آخر، خارج ذاته ؛ وأطلق على هذه المباشرية صفة الكلية ، كما اعتبر الصفة الكلية هي الرضا الذاتي للفكر.(2)

---

1) ن.م ، ص 65 .

2) ن . م، ص 66 — 67 .

غير أن اقرار هيقل بأهمية الوساطة ، أو ما يسمى بالهبوط الى الجزئيات ، منه تستمد الفلسفة نموها وتطورها عبر مراحل ، تجعل من التعميم المحض مرحلة ، يمكن الحديث عنها فقط ، فهي مرحلة نهائية بالنسبة للمراحل التي ساعدت على اجرائه ؛ ومن الملاحظ أيضا ، حتى في العلوم التجريبية ، لا يتناول الجزئيات على أنها فرديات منعزلة ، بل تقدم قوانين وتصانيف عامة لها ؛ بفضل الاستعانة بالفكر ؛ ويعني هذا أن هناك ضغطا على الفكر ، لكي يقترب من الجزئيات أثناء بحثه عن حقائقها الخاصة .

من هنا جاء الغاء الفكر لمباشريته ، واحلاله الوساطة محل الانعكاس ، حتى يتطور ، يجب أن يعبر عدة مراحل خارج ذاته ، انطلاقا من مرحلة التجربة ، هكذا نجد الفلسفة مدينة في تطورها للعلوم التجريبية ، كما أن هذه العلوم مدينة بدورها للفلسفة ، بفضل ما تمنحه لها من حيوية أي حرية الفكر.(1)

ج — **الفلسفة التاريخية** : ميز هيقل بين الفلسفة التاريخية ، وبين تاريخية زمنية ما ، فالتاريخية المحددة بالزمان والمكان مرهونة بحالة فردية ، مثل فردية شخص ما ، أو فردية أمة أو مجتمع بالنسبة للأمم والمجتمعات كافة ، على الرغم من تصرف فردية ما ، بمسؤولية وعن حرية اختيار ؛ مع ذلك ، لا ترتقي الى تمثيل التاريخية الفلسفية ، التي ينشدها هيقل ، في منطق التطور العقلي للروح المطلق ؛ وهذا المنطق يعلو على الأحداث الفردية الزمانية والمكانية ، باعتباره منطقا للصيرورة التاريخية ؛ والتطور العقلي للتاريخ العام ، أساسه يقوم على

---

1) ن . م ، ص 67 — 68 .

مبـدأين ، هما ، الكليـة ، والوحـدة .[1]

وهذا الأساس للصيرورة التاريخيـة ، جعل هيڤل يستخلص من مســار تاريخ العالم أربع مراحل أو سيادات كبرى في التاريخ البشرى ، وحتى الطبيعي ، أى هذا الطبيعي تابع للأول ، ومحـايث له ، وتلك المراحل هي :

1) السيـادة الشـرقية .
2) " " " " اليونانيـة .
3) " " " " الرومانيـة .
4) " " " " الجرمانيـة .[2]

وهذه السيـادات في تقديره ، هي التي تعكس ماهية الروح وتطـوره ، وسيأتي تفصيل عن هذا ، بعد حين في مسـألة الروح .

أما أسـس فلسفتـه التاريخيـة في صيرورتهـا ، فتعـود الى ثـلاث أفكـار أوليـة ؛ نوجزها فيمايلي :

1 ـ افترض أن لأية عملية تاريخية غاية قصوى ، جوهرية وفعلية .

2 ـ كما افترض أيضا لهذه الغاية قوانين ضرورية ، بها تحدث الوقائـع التاريخيـة فعليـا .

3 ـ ثم افترض أن تلك الغاية ، وهذه القوانين ، يظهران في شكل عقلـي، أي يمكن فهمهما فلسفيا .[3]

---

1) عبد الرحمن بدوى، الزمان الوجودى ، ط 2 ، مكتبة النهضة المصرية، القاهـــرة 1955 ، ص 24 .
2) هيڤل ، مبادئ فلسفة الحق ، ص 369 .
3) جيمس كولينز ، الله في الفلسفة الحديثة ، ص 322 .

## 2 ـ العقل :

مفهوم العقل مختلف تماما عند هيقل بالنسبة للفلا سفة الآخرين، باعتباره ينشأ من اتحاد الذات بذاتها، أو ما سماه الماهية الفياضة المساوية لذاتها، ويمكن استخدام عبارات كثيرة ، منها : وحدة الوعي ، ووعي الذات ، ووحدة الفكر وموضوعه ، ووحدة التصور ومادته ؛ فهذه الوحدة هي التي تجسد العقل أو الروح . كمبدأ أول .

ولا ينبغي أن ننسى الاعتبار الثاني أو المبدأ الثاني، ألا وهو الصفة الكلية ،على العكس مما يرى بعض الفلاسفة ،كون العقل له ارتباط بالذات الفرديسة ،كملكة من ملكات الذهن فحسب ؛ غير أن هيقل ، لا ينفي الصفة تماما ، بل فيها يتجلى العقل، ولكنه ،أراد اثبات العقل كشيئ جوهرى ، به تتصل الذات بالموضوع ؛ وأن الموضوع نفسه ،قد يكون ذاتا أخرى ،لها وعي مثل الذات الأولى ،لذلك يستحيل أن يقع اتصال بين الذاتين ،على أساس أن الواحدة منهما موضوعا للأخرى ؛ لأن مفهوم الموضوع عنده ، يعني الرغبة، والرغبة يمكن أن توصف بالانفرادية أو بالاستقلال عن الذات .

لهذا جعل موضوع التصور أو الوعي لايقبل أن يكون موضوعا، لأنه يمثل وحدة الجوهر الكلي بين الذاتين ، وبالتالي ، قد وصف هذا الكلي ، أنه لايتعرض لأى فساد كالرغبة قائلا : ((أنا متكثر في نحن ونحن مؤتلف في أنا)) (1).

في رأيه ، سيطرة العقل على كل شيئ مسألة لاتحتاج الى برهان ،

1) هيقل ، فينو مينولوجيا الفكر ، ص 156 .

لأنه موجود في كل شيئ ، حتى صار يطلق لفظة العقل دون استثناء على الذات ، سواء كانت روحية أو مادية ، انسانية أو طبيعية ، خالقة أو مخلوقة فهام بالعقل حتى كاد أن يفقده ، وهذا واضح من عزيمته واصراره على جعل كل ما ليس بعقلي عقليا ؛ ولمجرد غرض عنده ، أي لاحقيقة لأى شيئ في نهاية أمره ، ان لم يكن عقليا .

وهذا المفهوم حاول ايجاد تبريرله ، في مجال التاريخ ، كما في مجال السياسة ، مثلا ، حكم على الدولة الألمانية ، أنها ليست دولة ، بسبب تعارض النظام السائد آن ذاك مع الأهداف الأساسية للدولة الألمانية ، ومنها الطموح نحو تحقيق المجد والمعقولية ، بواسطة اشباع الرغبات الفردية والاجتماعية في آن واحد.(1)

وهذا رغبة منه في عقلنة الدولة الألمانية ، وفي تجسيد روح العالم ، نفهم منه ، كأنه يوقظها من سباتها ، ويحثها أن تستجيب لأمر عظيم في انتظارها ، فالجرمان وحضارة الغرب تمثل نهاية العالم ، والتاريخ ، لأن فيه ينطوى أو يعود العقل الى نفسه ؛ كآخر مرحلة قطعها في وعيه لذاته ؛ غير أن هذه المسألة غالط وغلا فيها كثيرا ، متأثرا بالنزعة المسيحية ، أما كيف يظهر العقل ؟ فيراه بوجهين ، هما :

أ ــ <u>الصورة الفلسفية</u> : وقد عرفنا منذ لحظات أن مفهوم العقل عنده ، يعني به الكلي والمطلق والثابت ، اذ تقابله المظاهر التي تقبل التغير

---

1) جون لويس ، مدخل الى الفلسفة ، ص 197 ــ 198 .

والتحول ، لذلك ، فالتاريخ ليس مجرد حوادث عمياء ، بل يسير بخطوات منطقية ،عقلية ، من أجل الهدف المنشود ، ألا وهو تجسيد الروح من خلاله ؟ فيكون الكل العقلي وراء كل حادثة تاريخية ، وبالتالي كل حادثة ، تعد ضرورية وخيّرة في المكان الذى تمثله.(1)

هكذا اعتبر الحقيقة التاريخية تجسيدا للعقل ، بواسطة نسق وسلسلة من المراحل ، بدءا من اللا وعي الى الوعي ، ومن اللانظام الى النظام ، ومن العدم الى الوجود الخ . . . ، فان هذا الانتقال من مرحلة الى أخرى ، من أجل تحقيق الصفة الكلية ، وكذا المركب والموحد والمنظم ؟ وللحصول على هذه النتائج ، ينبغي أن يضع العقل هدفه في التقدم ، لذا جاء مفهوم الاغتراب عند هيقل ، كمظهر من مظاهر التفتح والتقدم.(2)

وقد صنف البعض هيقل ضمن الفلاسفة العقلانيين ، الذين نظروا الى العالم ككائن عضوى، حيى ، لاكتركيب جامد منته (3)، لهذا يخضع العالم لأسباب منطقية ، لاتدرك إلا بالفلسفة ، واذا نظرنا الى التفكير التاريخي، نجده يخضع الانسان بالمحيط الاجتماعي ، ولايدرسه منعزلا عن هذا المحيط ، وإلا يفقد الانسان انسانيته ، لأنها لاتتحقق الابالاجتماع ؟ والاجتماع أساسه السياسة ، ثم جعل السياسة مرهونة بالعقل ، كما ذكرنا في قوله السابق عن الدولة الألمانية ؟ وبما أن العقل قاسم مشترك بين الفرديات

---

1) ن . م ، ص 192 .
2) ن . م ، ص 193 .
3) ن . م ، ص 190 .

الانسانية ، وأن حياة الانسان مترابطة ترابطا عضويا ، لا تقبل البتر ، يترتب عن هذا ضرورة أخذ الانسان لكينونته من محيطه الاجتماعي ، وهو الذي يهب لها جملة المعتقدات وأساليب التفكير والعمل ، وإلا يصعب علينا معرفتها ، وبالتالي تفقد ذاتها ، وتضيّع شخصيتها[1].

لاحظنا أن هيقل يستعمل مقولة : العقل موجود فعلا في التاريخ ؛ في أية لحظة سانحة ، أو مكان مناسب ، للاستناد إليها كمسلمة لابد منها ؛ ظانّا أن مجرد التسليم بها سيصاحبه المستمع أو القارئ الى عالم المثل ، الذى يدعو اليه بطريقة غير مباشرة أحيانا ، وفي بعض الأحيان يميل الى الجهر به ، ولا يقدر على كتمانه ، خوفا من ضياع المنهج أو الدرب ، والغايات ، كما في قوله :(( خلال تطور الدولة ، حقب تاريخية تضطر فيها النفوس النبيلة الى الهروب من الحاضر لتجد ملاذها في مناطق مثالية عسى أن تجد فيها ذلك الانسجام مع ذاتها ))[2].

كما أنه لا يتورع أو يعتدل في حديثه عن عالم الظواهر ، حيث يصفه بالممزق ، واللا واعي ، اعتقادا منه ، أنه يجذب الانسان الى الارتداد الى الحواس ، بينما جعل لافتراضاته أفقا أكثر اتساعا ، ففي حالة عقلانية الفكر ، بسبب وجود تلك الحقب التاريخية ، وكذا ارتباط الناس بعضهم ببعض في أطار الدولة ؛ ستصير الثقافة ضرورية ، وبالتالي يكتب للعلوم والفنون الراقية

---

1) قسطنطين زريق ، نحن والتاريخ ، ص 115 .

2) هيقل ، محاضرات في فلسفة التاريخ ، ص 134 .

أن تظهــر ، وكذلك الفلسفة[1] .

والجدير بالذكر ، أن الفلسفة تحمل العقل العتيد ، ومن خلالهــا حكــم العقل العالم، ومازال يحكمه ، معترضا باستمرار أن يكون العقــل أو الفهم Nous ، بمعنى الذكاء ، أو الــروح كما هي ، في معطياتها الأولى ؛ بل هو جملــة القوانيــن الثابتــة التي تسير النظام الشمسي ؛ ويجب أن نفرق بين هذه القوانين التي سماهــا العقل، وبين الظواهر التي تربط بينهــا ، مثل الشمس والقمر الخ . . .

اذن يفهم من كلامــه ، وتصوراته وتقديراته ، أن الطبيعة نفسها تجسيد للعقل ، بحكم خضوعها ؛ لهذه القوانين الصارمة والكلية ؛ الا أننا ، ينبغي علــى فهمنا ، أن لا يعني بالطبيعة أكثر من تلك القوانين ، كي لا نضطر الى اخلائها مــن طبيعتهــا ؛ في حــالة ما اذا تصورناها كتلا ماديــة جسمية ، حيث يستقــــل بعضها عن البعض الآخــر .

وفي اعتقــادنا ، هذا تناقض صارخ ؛ فكيف تقوم قوانين وطبيعـــة فــي الطبيعــة من غيــر اجــرام ؟ هذا من جهة ، ومن جهة أخرى ، هل ما تعطينــــاه الحواس والتجــربة عن هذه الاجــرام في الكون يظل وهما وعبثا ؟ والعجيــب أن يتجاهل هذه المعطيات التجريبية ، التي لا تحتاج الى تعريف، خاصـــة عـــدم استفادتــه مما يرويــه في كتبــه ، هذا غريب جــدا ، كيف يمر على روايته ؟ عـــن سقــراط الذى أظهــر الاعجاب بالمقولــة السابقة لأنكساغوراس، ثم خــاب أملــه بعد أن وجــده في فلسفته معللا بالظواهر الخارجية ، كالهواء والماء بدل العقل .

---

1) ن . م . ن، ص .

في رأى هيقل، هذا الخطأ الذى يشكو منه سقراط ، لايمس المبدأ في حدّ ذاته ، بل يدل على عدم تطبيقه في الطبيعة العينية ؛ أما هو ، فكل ما فعله ، حاول التمييز بين عدة ألفاظ ؛ (( تصور )) و (( مبدأ )) و (( حقيقة )) ، مدافعا عن مسلماته ، باعتبارها متفرقة ذات تأثير في نسيج الفلسفة.[1]

وصفوة القول ، أن الصورة الفلسفية للعقل تتجلى في تصورات العقل المجردة، وفي جملة القوانين الكلية التي تمثل الجانب التأملي المحض، فحاول أن يجعل العقل مستقلا ومتمايزا عن الوجهتين المتناقضتين النظرية والعملية ؛ لذا يكون التفكير أو التأمل الفلسفي تعبيرا متعينا للعقل المطلق.[2]

أما الصورة الفلسفية في مسيرة التاريخ ، فهي تنطلق من العقل ، وهو الذى يكشف عن التتابع المنطقي والواقعي للحوادث التاريخية ، وفي نفس الوقت يقوم بتنظيمها ؛ حتى يتجاوز التاريخ الكلي كل عملية تاريخية أولية أو فردية؛ ساعيا الى تكوين رؤية اجمالية للعالم.[3]

ب ـ <u>الصورة الدينية</u> : مما لايخفى على الباحثين في فلسفة هيقل ، أنه تأثر أيما تأثر بالفكر اللاهوتي المسيحي ، على الرغم من توجيهه بعض الانتقادات له ، وقد أشرنا في فصول سابقة ، أنه رفض الاشتغال راعيا رسولا خادما للكنيسة ، بل مال كل الميل الى الفلسفة ، مع ذلك ، ها هي فلسفته تحتوى في كل جوانبها المبادئ اللاهوتية ، وخطط وآمال المسيحية .

---

1) ن . م ، ص 75ـ 76ـ 77.
2) جيمس كولينز ، الله في الفلسفة الحديثة ، ص 296.
3) فرانسوا شاتليه ، هيقل ، ص 193 ـ 194.

ونحن لا نشننع حديثه عن الدين ، أو لماذا يثق بالدين ؟ بل نؤاخذه على قضايا ، ومفاهيم وتصورات قال بها عن وثوق ، بعد أن بذل جهدا معتبرا في تشغيل عقله ، مع ذلك لم يستطع التفريق بين الصواب والخطأ ، حيث ظل على مسالك الكنيسة المسيحية ؛ وهذا المأخذ سنتطرق اليه بالتفصيل في الفصل الثامن .

أما هنا ، فنريد فقط الاشارة الى الأهمية التي أولاها للدين ، ويرى فيه الحل الأمثل والأنجع في ايجاد الوحدة التي ينشدها ، والكامنة في مضمون الأضداد ؛هكذا يقع الباحث أو القارئ في حيرة ؛ فمنذ قليل ، رأينا في الصورة الفلسفية ، أن الفلسفة هي الجديرة بالكشف عن مضمون هذه الوحدة ، وإزالة التناقض ؛ بينما في معرض حديثه هذا ، ينقل تلك الضرورة والسلطة من الفلسفة الى الدين ، وهذا يعود الى المرحلة الثانية من حياته ، حيث خاض ميدان الفلسفة ؛ نلاحظ أن أول ما بدأ حياته الفلسفية ، ألف في قضايا اللاهوت ، مثل ذلك :(( روح الديانة المسيحية ومصيرها )) ففي هذه الكتابات غاص في أعماق المسيحية ، باحثا عن الحلول للقضايا التي شغلت ذهنه (1) .

واذا أخذنا على سبيل المثال هذه المشاغل في مجال التاريخ ، كيف يحدث التاريخ ؟ وماهي غايته ؟ وما دور الدين في توجيهه ؟ ان الجواب عن هذه الأسئلة ليس سهلا ، لأن الناس عبر الأزمنة لم يفهموا الدين فهما واحدا ،

1) امام عبد الفتاح امام ، المنهج الجدلي عند هيقل ، دار المعارف ، القاهرة، 1969 ص 39 — 40

حتى لدى الأمة الواحدة ذات الدين الواحد ، نجدها تفسر الدين تفسيرا مغايرا بين فترة وأخرى ، وجيل وآخر .

فالدين عند هيقل يعده ظاهرة تعلو على الفرديات ، تنتمي الى الكليات ، والكلية عنده ، هي روح الشعب ، وقد ظل هذا المفهوم غامضا ، كلاما مجردا ، لم يتضح الا بظهور مذهبه الفلسفي ، واكتماله ؛ حينئذ ، أمكننا أن نفهم مقاصده ومراميه بروح الشعب ، والكليات ؛ بشيئ من اليسر ، خاصة في فلسفة التاريخ .(1)

وقد جاء في فلسفته التاريخية إقرار بالحقيقة الدينية ، التي تقول ، أن العالم ليس متروكا للصدف ، ولا للأسباب الخارجية المادية ، بل تحكمه عناية الهية Providence ، ولا يوجد اختلاف جوهري بين المبدأ الذي يدعو اليه ، وبين هذه الصورة الدينية ؛ اذ يرى في العناية الالهية الحكمة ، وهي مزودة بقوة لا متناهية لتحقيق غاياتها النبيلة ، مثلما رأينا في مبدئه ، أي التدبير العقلي المطلق للعالم ؛ ثم حاول الكشف عن هذا التشابه ، مفسرا الايمان بالعناية الالهية وعدم تطبيقه كلية — ماعدا في مجال محدود جدا — بنفس الطريقة التي ظهر فيها اختلاف في مطلب سقراط المتعلق بمبدأ انكساغوراس ، كأن هيقل يقف موقف سقراط تماما ، في تعجبه ، مما جاء في خطة العناية الالهية ، وما يتبع ذلك من مفاهيم تحجب عنا حقيقتها ، لأنها خفية ، ومن التهور بمكان أن نبدى رغبة في معرفتها .(2)

---

1) جان هيبوليت ، مدخل الى فلسفة التاريخ .....، ص 23 — 24 .
2) هيقل ، محاضرات في فلسفة التاريخ ، ص 77 .

كما أجهد هيقل نفسه في الدفاع عن مبدئه ، من خلال الدفاع عن انكساغوراس الذى قال عنه ، بشيئ من الاعذار والتسامح ، أنه جاهل كجهل الاغريق عامة في ادراك الطريقة التي يتجلى بها العقل ، ويتحد مع العيني ، لأن ضعف درجة الوعي في ذلك الزمان ، لاتسمح ببلوغ مستوى الوعي الذى يستطيع تجسيد الوحدة بين الكلي والجزئي (1) .

ثم يرى أيضا ، أن انكساغوراس لم يكن معاديا للتطبيق ، مثلما هو الحال في الذين يؤمنون بالعناية الالهية — من غير هيقل — ، فهم يرفضون تجليها الا في مجالات ضيقة ، غير أنها ، لاتعكس الايمان وخطته ؛ وقد ضرب عدة أمثلة ، لكي يبيّن لنا تلك المحدودية في التطبيق ، كالايمان يكشف هذه الخطة لنفسها عند الاتقياء ، الذين يتعرفون على يد الله المرشدة ، في مختلف أنماط وجوانب الحياة البشرية ؛ وكظهور النجدة فجأة أمام شخص ، كان في حالة خطر أو بؤس شديد (2) .

لكن هيقل يرفض مثل هذه الحوادث أن تكون دالة على المطلق ، فهي من جهة محدودة ، ومن جهة أخرى قائمة على اشباع الرغبات الفردية ، لذا سمى هذا الايمان المجرد بنظرة "تافهة" للعناية الالهية ، بسبب انغلاقه على نفسه ، لأن هذا الايمان قدم الفكرة العامة ، دون اعطاء تفاصيل تبيّن مسالك ومجمل الخطة ؛ وكذلك لم يتحدث عن الوسائل التي ينبغي

---

1) ن . م . ن ص .
2) ن م ، ص 78 .

استخدامهـا والظواهر التاريخية التي تتجلى فيها العناية الالهية (1).

والجدير بالذكر ، أن مسألة العناية الالهية في نظر هيقل تستلـــزم البحث أيضا ، في معتقدات الناس ؛ وفهمهم للكتاب المقدس ، وإلا يظل البحـث فيها مجـردا وعقيما ؛ لذلك أولى عنايـة خاصـة بمسألة إمكان معرفة الله ، لاحـظ أن الآراء في أغلبها تقول باستحـالة معرفـة الله ، هذا من جهة ، ومن جهـــة أخرى ، أن الكتاب المقدس يأمرنا بمحبـة الله والتقرب اليه ، بأساليب عـــديدة ، لكن هـذه المحبة ، لا تكون حقيقيـة اذا لم تدعمها المعرفة بـه ؛ اذن هنـــاك تناقـض بين الايمان باللـه ونصوص الكتاب المقدس ؛ لأننا نجد من الآراء ما يدعـو الى الفصـل بين ماهو الهي ، وما هو بشـري ؛ فالمعرفـة معرفة الروح التي تقودنـا الى الحـق ، غير أن هذه الحـالة تؤدي بالبشـر الى التيـه ، كمـا تدفعـــه خيـالاته الى الأوهـام ، وبالتالي ينحـرف عن الحق ويبتعد عن رد معـارفـــه الى الالهي (2).

ومما يلفت الانتبـاه لدى هيقل ، أنـه جعل الفلسفة مدافعة عن الديـن حين أبطل اتهامات خطـرة ، كانت منذ القـديم تثير الشكوك بين الدين والفلسفة ؛ قصـد فسح المجال أمام الكبرياء والذاتية المسرفـة أن تشبع نهمها تحت ضـلال الورع بمعـرفة الله بأساليب مبتدعـة ؛ ما أنزل الله بها من سلطان ، فالاتهـــام الشـائع لدى الناس ، هو كون الفلسفة تتحاشى ذكر الحقـائق الدينية ، وعلـــى

---

1) ن م ، ن ، ص .

2) ن م ، ن ، ص .

أقل تقدير ، تحمل مثل هذه النية ، بمعنى لا تتناول تلك الحقائق بنية صافية، دون أن تشوبها شائبة ، فيرى العكس هو الصحيح ، لأن الفلسفة دافعت عن الدين ضد مذاهب لاهوتية متعددة ، التي ساءت فهم الحقائق الدينية ؛ وقد مثل بالديانة المسيحية ، اذ نجد الله كشف عن نفسه ، وعرّف البشر بذاته لكي يفهموا من هو ، وكيف هو الههم ؟ بذلك قامت ضرورة وامكانية المعرفة بالله ، ثم صارت واجبا مفروضا على عباده ؛ لأن الله لايريد أن تكون نفوس عباده خاملة أو متحجرة ، فهو يحب أولئك الذين تكون نفوسهم فقيرة ، لكنها غنية بمعرفتها له ، أي الذين يعدون المعرفة به أثمن شيئ على الاطلاق، جدير بالامتلاك.(1)

ومن الناس من يستخدم الوجود الالهي بشيئ من التعشف ، زيادة ونقصانا في ذات الله وصفاته ، دون حرج ، فهم لاينظرون في هذه الزيادة أو النقصان ، هل هي قائمة بالحق أم أضغاث أحلام ؟ وهل تزيد ذات الله جلالا أم تحجبه عن الأبصار ؟فالجواب طبعا بالنفي ، لأن أية اجابة غير خاضعة لنصوص الدين أو العقل تظل ضلالا ، مثلما كان الأمر منذ القديم ، أي كان الناس يعلنون اعجابهم بحكمة الله ، كما تظهر في الحيوانات والنباتات ، في بعض النماذج الفردية المعزولة (المنحزلة) ؛ هكذا أراد هيقل اظهار مدى وجوب ارتباط مبدئه ( العقل يحكم العالم) بمسألة العناية الالهية ، أي أن الحكمة الالهية والعقل شيئ واحد ؛ اذا كان تسليمنا بأن العناية الالهية تتجلى في كل

---

1) ن.م ، ص 79.

الموجودات وصورها ، فلم لا نسلم بأنها تتجلى في التاريخ الكلي ؟ مثل العقل ، من هذه المسلمات وما تبعها من تبرير وبرهنة عن قضايا أخرى ، جعلت هيقل يعلن بكل جرأة عن تبنيه للطريقة الثيوديسية Théodicée — علم الربوبية الذي يبحث في وجود الله وصفاته — لذا ينبغي ادراك الغاية النهائية للعالم ، والوقوف على تحققها بالفعل[1].

وفي نظره أن هذا التحقق يأتي حين يضع الفردى أو المتناهي مصيره في خدمة الالهي ، مبرزا الحياة اللامتناهية من ذاته ، وقد أجهد نفسه كثيرا في سبيل تبريرها في مسار تاريخ العالم ، وهي التي سماها فلسفة التاريخ ، وفيها يكون التساؤل عن العالم المادى والروحي .

3 — **فلسفة التاريخ** :

اذا كانت فلسفة التاريخ تمثل القاسم المشترك بين تاريخ من خلال الفكر والعقل ، فانها تحتوى بدورها كوحدة على فكرتين متناقضتين ؛ وهما الأرض والروح ، وكما يعني بهما التساؤل عن العالم ، ولفظ العالم عنده ، يضم الطبيعة الفيزيائية والطبيعة السيكولوجية ، لكنه جعل الروح ومجرى تطورها الموضوع الأساسي في فلسفة التاريخ ، وما قيمة الأرض إلا بمدى ارتباطها بالروح ، اليكم بعض الأفكار التي جاءت عن أهمية الأرض ، ودورها في تطور الروح .

أ — **الأرض**: أو ماسماه الأساس الجغرافي لتاريخ العالم ، لقد عدّ الأرض مسرحا تتحرك عليها الروح وتؤدى دورها ، هاهنا تبدو أهميتها

---

1) ن .م ، ص 79 — 80 .

ضرورية جدّا وجوهرية ؛ باعتبارهما تعكس مقولتا الزمان والمكان ، وهماخاصتان طبيعيتان تضفيان صفة الوجود على الأشياء المادية ؛ أما اذا اتخذت الروح مثل هذه الصفات المادية ، فانها تحدث امكانيات جديدة بدل الوجود الخالص لها ؛ ثم جعلها مولدة لروح الشعب ، على أساس أن النمط الطبيعي الذى يعيش عليه شعب ما ، يكون وثيق الصلة بثقافة الشعب وشخصيته ، ومن المؤكد لديه ، أن الأنماط المختلفة التي يعيش بها الشعب ثمرة للتربة التي يحيا عليها ؛ هذا من جهة ومن جهة أخرى ، فان تاريخ الأمم هو هذه الحالات والمظاهر ، التي تحدد لها مكانتها ومركزها فيما بينها ؛ لكنه يحذر من المغالات والتطرف الى أحد الطرفين ، إما تمجيد الطبيعة ورد كل شيئ إليها ، أو الاعتراض عنها والتقليل من شأنها ، لذا دعا الى نوع من الانصاف أو الموضوعية ، في قوله :(( ولاينبغي أن نغالي في تأكيد شأن الطبيعة ، ولا أن نهوّن من شأنها )) (1) .

ثم ضرب أمثلة عن ذلك ، بجوّ أيونيا Ionia المعتدل ، الذى ساهم في اضفاء الصفاء والرقة على اشعار هوميروس ، غير أنه يعتقد أن هذا المناخ سوف يصنع شعراء بالضرورة على طراز هوميروس ؛ على طول الزمن ، ففي العهد التركي لم نشاهد هؤلاء الشعراء المبدعين ، وقد فسر هذه الفكرة بعدم تكرار الحوادث التاريخية ، لأن روح العالم انتقل من اليونان ، واستيقظ في منطقة أخرى مشابهة في المناخ ، الذى اتخذ في تضاد خصب مولدا بذلك حضارة أخرى .

---

1) ن م ، ص 147 .

ويزعم هيقل أن الأرض أرضان ، أرض خصبة تنشأ عليها حضارات ومناخها يدفع الى الابتداع والتفنن ، وأرض أخرى يستحيل أن يكون أهلها ذوي تاريخ أو حضارة ، كحال المنطقة المتجمدة ، والمنطقة الحارة ، لأن الوعي يصطدم بقساوة الطبيعة ، ثم يُرتد الى ذاته ، ويبقى عامل الطبيعة وحيدا في عملية التضاد ، بسبب خمود الوعي ، وعدم استطاعته الظفر بحريته؛ مادامت الظروف الطبيعية حائلة في وجهه ، لذلك خلص الى النتيجة التالية : أن المناطق المتطرفة حرّا أو بردا لايستطيع أهلها أن يتمتعوا بالحرية[1] .

لو كان هيقل حيا يرزق ، لألقينا عليه بالسؤال التالي : كم درجة الحرارة فوق الصفر أو تحت الصفر هذا ؟ ربما قلنا له أيضا ، أن حياة البشر اليوم قوامها الطاقة المستخرجة من المناطق الصحراوية أو من المناطق الجليدية ؛ لولا نفط الصحراء لما طاق الأوربيون الحياة ، إن الأمر ليس كما فهمته خطأ عن أرسطو ، في قوله :(( حينما تشبع الحاجات الملحة ، ينتقل الانسان الى طلب الأمور الرفيعة ذات الطابع العام))[2] .

لايفهم من كلمة اشباع الحاجات ، تلك الرغبات والشهوات التي لاتنطفئ أو تشبع ، ان اتبعت وأصغي اليها ، اذن حالة الشبع لاتكون إلا بمرضها أو زوالها ، أي زوال الرغبة بطريقة ما ، أو زوالها بزوال الشخص ؛ لكي لا نخرج عن جادة الصواب ، نقول أن الاشباع يعني القناعة وسدّ حاجات

---

1) ن ، م ، ن ، ص
2) ن ، م ، ص 148 .

الرغبات بطريقة ملائمة ، لتؤدى أغراضها النبيلة ؛ بدليل أن الشعوب والأمم التي أقامت حضارات عريقة لم تحاول أشباع نهمها الحيواني ، بل كانت تضحي وتتعفف وتتقشف ؛ كما جاء في نظرية الدولة عند ابن خلدون ، فعدّ الترف واشباع الرغبات من المظاهر والآفات التي تفتك بالدول والأمم وتزيلها من التاريخ ، لتحل محلها دول أخرى ، اذن الترف لايؤدى الى الأمور الرفيعة ، عمليا أو فكريا ؛ وأن فهمه خاطئ لأرسطو ، أو أرسطو لم يصب فيما قال .

وقد قسم هيقل الكرة الأرضية الى عالمين أحدهما قديم ، وآخر حديث أو جديد ، وجاءت التسمية لهما ، على أساس ماهو معروف قديما ، سمي بالقديم ؛ وما اكتشف حديثا ، سمي جديدا ، وهو أمريكا وأستراليا ؛ ولكنه أضاف اعتبارات أخرى لتسمية العالم الجديد ، وهي التكوين الفيزيقي والسيكولوجي ، فأمريكا تظهر بوجه ضعيف ، بالمقارنة مع احدى القارات في العالم القديم ، وأن هذا الضعف لايزال مستمرا ، ودعانا هيقل الى استنباط ذلك ، من خلال تلاشي السكان الأصليين بالتدريج عندما وطأت أقدام الأوربيين أرض أمريكا ، حيث أجبر الأصليون الى التوغل داخل البلاد ، بينما استقر السكان الفعليون في الأراضي الخصبة أو التي تزخر بمعادن ثمينة ؛ وبما أن أغلب الأعمال الزراعية أو المنجمية تتطلب قوة بدنية كبيرة ، الأمر الذى جعل السكان القدامى كأنهم يعاملون معاملة قاسية ، بسبب ضعف البنية الجسمية وبعض السمات الأخرى ، كالوداعة ، ونقص الحيوية والنشاط ، والطاعة للرجل الأبيض والاذعان له.[1]

---

1) ن ٠ م ، ص 148 — 149 .

غير أننا لا نتفق مع رأى هيقل وفي مسألة الاذعان خاصة، لأن تاريخ الهنود ، يخبرنا بما لا يدع مجالا للشك ، أنهم استماتوا في الدفاع والمحافظة على تقاليدهم وثقافتهم وشخصيتهم كلها، بما في ذلك الأرض؛ كما نلمس تناقضا في كلامه عنهم ، قال عنهم مرة : أنهم لا يستطيعون الاندماج بالأوربيين، ومندمجين في هجرات الى الداخل ، ومرة أخرى قال : يتسمون بالطاعة والاذعان للرجل الأبيض ؛ كيف يمكن للفارين أو للمنغلقين على أنفسهم أن يذعنوا ويطيعوا ؟ ما لم يتقبلوا السلوكات والعادات الأوربية .

ثم قال أيضا : أن أسباب ضعفهم البدني ، دفع الأوربيين الى جلب الزنوج ، لتقبلهم المدنية الغربية أكثر من الهنود ؛ وهذه حجة أخرى عليه، تبطل زعمه ، في كونهم مطاعين ومذعنين لغيرهم ، وكذلك حسب قاعدة العلاقة بين الغالب والمغلوب لابن خلدون ، ونحن نستخلص من عكس القاعدة قاعدة أخرى ، تظل صحيحة ، مادامت القاعدة الأصلية صحيحة ، وهي الخلو من التقليد يعني عدم وجود غلبة ؛ ثم نجد هيقل في مواضيع أخرى ، وقف شاهد عيان عن سحق وقهر الهنود بالخيل والحديد ، أملا في محوهم من دفتر الدهر ، كأمة أصلية لأمريكا .(1)

والعجيب من حديثه عن أمريكا ، شمالا وجنوبا ، بحرا وبرّا ، سهولا وجبالا ، وخوارق الأنهار ، وما حقّها من عمران أوربا ؛ كثرة المدح لأهل أوربا ، وبعبارة أدق ، لم يتورع الأطناب ، بل أعماه الاحتقار لغيرهم عن الحق ؛ كما

---

1) ن . م ، ص 149 .

أهمل الموضوع الجوهري ، ألا وهو الأرض، كعامل في التاريخ ، في سبيل تحقيق الارادة الالهية أو العقل ، بل يبدو منحرفا عن الصواب ، حينما استنتج معايير أخرى للحركة التاريخية ، بدل التي رأيناها منذ البداية ، لأنه هنا أقام لها قواعد أخرى ، ذات مميزات مختلفة ، مثل نوع العقيدة ، هذا مالاحظه كفارق بين العقيدة الكاثوليكية والعقيدة البروتيستانتية ؛ فالأولى حملها الاسبان الى أمريكا الجنوبية ، والثانية حملها الأوربيون الى أمريكا الشمالية ؛ لذا الاختلاف في القدرة على الابتداع والصناعة والاستثمار وغيرها ، لدى أهل الشمال يعود الى عقيدتهم ، عكس أهل أمريكا الجنوبية ، ثم مثل أيضا بالفروق في سياستيهما ، فالاسبان غزوا وقهروا ، بينما الأنقليز وغيرهم استعمروا أرض الشمال .(1)

اذن هذه المعطيات الجديدة ، الدينية والمفاهيم السياسيةوالأخلاقية ، عليها يقوم كل عمران ؛ لا الأرض كأرض ، فهو أيضا مقتنع بأن جملة الأفكار والمفاهيم التي يحملها الناس ، هي التي تدفعهم الى الازدهار والرقي ، أو تنزل بهم وتسيّرهم نحو القهقرة ؛ لأن أرض أمريكا ، بقيت نفس الأرض بخصائصها ، كيف كانت سببا في الخمول والضعف في الماضي ؟ وهي اليوم تعطي رجالا أقوياء بدنا وعقلا ؛ ثم ختم حديثه عن أمريكا بتحسد كبير ، بدعوتنا الى الانصراف عنها ، لأن ماحدث في العالم الجديد ليس الا صدى للعالم القديم ، وتعبيرها ليس عن نفسها ، بل عن غيرها ، لذا لاتهم كثيرا في التاريخ ، كونها أرض

1) ن ٠ م ، ص 151 .

المستقبل ، بينما التاريخ يعني الاهتمام بما حدث في الماضي وما يحدث في الحاضر.[1]

أما العالم القديم، ففيه يطول الحديث ويصعب ، لأنه كان وما يزال مسرحا لتعاقب الحضارات الكبرى، وكذا بسبب تنوع خصائصه الطبيعية ، وتعدد الأفهام في تصنيفه وتقسيمه ؛ نجد هيقل من هؤلاء الذين حاولوا تقديم مبررات عقلية وطبيعية ، في تصنيف جغرافية العالم وتاريخه ؛ نلخصها فيما يلي :

قارن بين العالمين القديم والجديد ، فلاحظ اختلافا جوهريا من جهة البنية الجغرافية ، فالعالم القديم يتشكل من ثلاث قارات ، يفصل بينها خليج داخلي عميق ، ألا وهو البحر الأبيض المتوسط ، وهذه القارات تطل كلها عليه، مما سهل الاتصال بينها، وقيام حضارات انسانية متكاملة ؛ان البحر الأبيض المتوسط أداة ربط جوهرية ، لذا عده مركزا لتاريخ العالم ؛ كما جعل عنصر الماء بصفة عامة أداة ربط وتوحيد ، سواء كان بحرا أو نهرا، ثم ذكر بالمراكز الحضارية العريقة والكبرى ، والمتاخمة للبحر المتوسط ، مثل أثينا لليونان، والقدس لليهود والنصارى ، ومكة ( المكرمة ) والمدينة ( المنورة ) للمسلمين ؛ وكذلك روما وقبلها الاسكندرية وقرطاجة ؛ هكذا كان البحر المتوسط يمثل عبر الزمن قلب العالم القديم ؛ ثم خلص الى أن الأرض البعيدة عنه ، لم تساهم في مسار التطور التاريخي العام، كالأرض الأسيوية الممتدة الى الشرق ، وكذلك شمال أوربا ما عدا العصر الحديث.[1] لكنه ، لو كان على قيد الحياة، لرأى عجبا على الأرض الأسيوية الممتدة شرقا ، ولغيّر من رأيه ، فيما يخص غروب الحضارة

1) ن.م ، ص 155 — 156 .

الانسانية في الغرب على الاطـلاق .

مع ذلك سنتابع غرائـب وعجـائب فكره الممتد الى الروح ، عبر الأرض التي انتهى الى نتيجـة عنها ، لا مرد لها ، وهي أن الفروق الجغرافية الخاصة ، يجـب أخذها كفروق جوهرية وعقلية ، فطبيعة الأرض إما أن يكون لها الدور الأسـاسـي في الحركـة التاريخية العالمية ، أو لا يكون أبـدا ، لهذا قسم أرض العالم القديـم الى ثـلاثة أنواع أسـاسية ، هي :

1ـ الأرض المرتفعة القاحلة بسهولها .

2ـ السهول الوديانية أو التي ترويها أنهار كبرى .

3 ـ الأرض الساحلية المطلة على البحر.(1)

1ـ <u>الأرض المرتفعـة</u> : وينطبق هذا الوصف في نظـره على وسط آسيـا ، التي قطنها المغول ، وعلى منطقة الصحراء العربية ، وصحراء البربر ( الصحراء الكبرى ) ، أما تأثيـر هذه الأرض على سكانها ، فيرى أنها تطبع حياتهم بسمات الحياة الأبويـة البطريركية ، فهم أيضا ينقسمون الى أسـر فرديـة ، ولا يشكلون اجتماعا مدنيـا ، لأن الأرض التي يعيشون عليها تـروى عن طـريق الأمطار فقط ، فيكون الانتاج في هـذه الحالة موسميـا ، وبالتالي نجـد السكان لا يولون الاهتمام الكبير لملكيـــة الأرض واستثمارها ، لقلـة مـردودها ، فهم يضعون ثقتهـم في ملكيـة الماشية ، التي تنتقل معهم من مكان الى آخر ، وأيضا لمردودها الكبير دون عنـاء ؛ وهذه الظـــروف تعـوّدهم الكسب السهل ، وخلق الاهمال والسلب والنهب ، كما أن شعـورهـــم

---

1) ن.م ، ص 157 .

بالحاجة الملحة في الظروف القاهرة ، يعوّدهم على حسن الضيافة والكرم والاغاثة ؛ غير أن صفات السلب والنهب تكون أوضح لدى الأقوام المحاطة بالأمم المتحضرة ؛ أمثال ، الأعراب ، والمغول ، كلاهما يعتمد على الماشية في الحياة، مثل بالحصان عندهم ، أنه وسيلة لحاجتين الغذاء والقتال ؛أما في حالة اتحاد هذه الأسر ، فسوف تكوّن كتلا بشرية كبيرة ، تحمل خارج حدودها الى المناطق الحضرية بدافع ما ؛ثم ضرب أمثلة بجنكيز خان ، وتيمورلنك ، لكن هذه الحملات اعتبرها كالسيل الجارف ، لا تحتوى بداخلها على أى مبدأ مهم يمكن الوقوف عليه ، وهناك نمط ثاني لسكان الجبال المسالمين ، الذين يشتغلون بالزراعة الى جانب اهتمامهم بالماشية ، وان كانت زراعتهم ضيقة ومحدودة ، مثل ذلك ، السويسريون ، وبعض المناطق في آسيا ،غير أنه ينفي أن يكون لهم شأن كبير في التاريخ.(1)

2— **سهول الوديان**: يعني بها السهول المحيطة بضفاف الأنهار، كسهول الصين والهند التي يخترقها نهر السند ونهر الكنج ، وأيضا سهول بابل قديما (الشام والعراق) التي يخترقها نهرا دجلة والفرات ، وكذلك أرض مصر التي يخترقها النيل ؛ اذ أن خصوبة هذه السهول ترد الى عامل واحد أساسي، ألا وهو تلك الأنهار التي كونتها عبر الزمن ؛ وعليها قامت دول كبيرة في التاريخ، لأن تأسيس مثل هذه الدول الكبرى ، يقتضي وجود مناخ ملائم ، يساعد على انتظام الفصول ، لضمان انتظام المردود الزراعي ؛ لأن الزراعة تعد المصدر الرئيسي للرزق،

---

1) ن ، م ، ص 157 — 158 .

لاينضب بالنسبة لهذه الدول ؛ كما جعل في بديهياته ، مسألة العيش على هذه السهول تكون يسيرة وسهلة بتوفر المياه للري ؛ وهذه العوامل تؤدى الى ظهور الملكية الخاصة للأرض ؛ والملكية بدورها تحتاج الى نظام تشريعي لحمايتها ؛ ومن المعلوم أن هذه العلاقات التشريعية اعتبرها أساسا ضروريا لكل دولة ؛ بدونها لاتصبح الدولة ممكنة الوجود ؛ وإن كانت هذه القاعدة لاتطبق على الدول الزمانية المكانية ، فهو يقصد تلك الدول التي تقود العالم ، وتمثل روحه.(1)

3 ـ **الأرض الساحلية** : من الشائع لدى الناس أن المياه كالأنهار والبحار عوامل طبيعية ، تفصل بين الأراضي وتقسمها ، ويعنى هذا أيضا الدول ، غير أن هيقل رفض هذا الرأى ، وأتى برأى مضاد تماما ، حيث لاحظ أن عددا من الدول قديما وحديثا ، أقيمت حول أحواض الأنهار ، وسواحل البحار ، مثلما ذكر سابقا ، فيما يخص الأنهار وسهولها في قيام حضارات ودول هامة ، في الصين والهند وبابل ومصر ، وكذلك الحال بالنسبة لسواحل البحار ، مثل حوض البحر الأبيض المتوسط ، شهد عبر التاريخ قيام دول وخضارات عريقة ؛ هكذا اقتنع هيقل بأن المياه ليست عامل تقسيم وتفرقة ، بل عدها من أهم عوامل الربط والتوحيد ؛ أما عوامل الفصل فيراها في الجبال كحاجز طبيعي ، مثل جبال البرانس التي تفصل بين فرنسا واسبانيا بشكل قاطع ؛ وقد حاول اقناع نفسه وغيره بمبرر آخر ، وهو كثافة ودوام الاتصال بين أوربا الغربية وبين الأرض الأمريكية والهند الشرقية منذ اكتشافهما ؛ في حين عجز الأوربيون

---

1) م . م ، ص 158 ـ 159 .

عن التوغل الى داخل إفريقيا ، وعمق آسيا ، لأن الاتصال عن طريق البر يكون أصعب منه عن طريق المياه (1) .

نلاحظ أن هذا الرأى غير سليم ، وفي بعض دلائله استعبادى ، لأنه انطلق من مسلمات غير طبيعية وغير عقلية ؛ أما كون بعض الأحداث التاريخية مطابقة لفرضه ، فهذا لا يدل على مجرى طبيعي أو تاريخي في قيام الدول ؛ ولا على شرف في الغزو والاستعباد ؛ وهذا يعرفه العام والخاص عن دخول الأوربيين الى أمريكا ، وشرق الهند ، وغيرها من البلدان ؛ وكان في استطاعته أن يتجنب الكثير من الأحكام الذاتية ، لو فحص الأمر جيدا لأدرك أن التاريخ القديم والوسيط عموما ، يعلّمنا أن جلّ الهجرات والفتوحات ، وحتى الغزو ، قد جرى عن طريق البر ؛ أما ما كان عن طريق البحر ، فيعود الى طبيعة الشعب وبيئته المطلة على البحر ؛ ثم لو درس وقارن ابريطانيا بغيرها من الدول الأوربية البعيدة عن البحر ، أو لها منافذ ضيقة فقط ، لنأخذ على سبيل المثال ألمانيا نفسها ، لم يكن لها حظ مثل ابريطانيا وفرنسا في المستعمرات ، هذا من جهة ، ومن جهة أخرى ، لو عاصر الحربين العالميتين ، سوف يشاهد أن الغزو قائم أساسا على البرّ ؛ والجيوش الحديثة لا تفرط في أحد الجوانب ، سواء طريق البحر ، أو البرّ ، أو الجوّ .

لهذا ذهب ضحية مغالطة ذهنية ، عندما ربط بين اللامتعين واللامحدود واللامتناهي التي تنعكس من البحر ، وبين الفرد المحدود المتناهي

---

1) ن ٠ م ، ص 159 .

الذى يطمح الى تجـاوز المحدوديـة نحو المطلقية ؛ هنا أقـر أن البحر يغـرى الانسان ويدعـوه الى الغزو والفتح والنهب والقرصنة ؛ كما يدعوه الى التجارة والعمل الشـريف ؛ كما اعتـرف أيضا بأن الذيـن يجوبون البحار يستهدفون الربح ، بحكم ما يقدمونـه من وسـائل المجـازفـة وتسخير ثرواتهم ، وحياتهم ، لكـي يحصلـوا عليها من جـديد .(1)

من الملاحظ في التاريخ القديم والحديث الى يومنا هذا ، أن أهـل البحـر تتغلب لديهـم الصفات الأولى عن الثانيـة ؛ يعتقد هيقل أن أسلوبـه مشـروع ، لاينبغي الطعن فيه ؛ بدليـل استباقـه الدفاع عن الرأى أو الفـرض أو الفكـرة قبـل التطـرق إليهـا وعرضها ، وهذا الأسلوب يسد به الأبـواب والمنـافذ ، أمـام أى شـك أو رأى معارض .

وأخيرا انتهى الى نتيجـة ضمنيـة ، في خلاصـة حديثه عن معطيـات الكـرة الأرضيـة ، من جهـة أهميـة بعض أجـزائها ، عن بعضها الآخر ، وبناء على الخصـائص السالفة الذكر ، وعلى الملاحظات الواقعية لنوعية الأرض ، اعتبر سمـات الأرض المرتفعـة ، كخاصـة تتميز بها تضاريس إفريقـيا ؛ ثـم تأتي آسيا فـي درجـة أعلى منها ، لأنها تحتوى على نفس التضاريس بالاضافة الى خاصية السهـول والوديان التي ساعدت على قيام حضارات إنسانية عالمية ، أما أوربا ، فهي أفضلهمـا ، بسبب احتواء تضاريسها على امتزاج هذه الميزات المختلفة .(2)

---

1) ن م ، ص 159 — 160 .

2) ن م ، ص 160 .

أ — **افريقيا**: قسمها الى ثلاثة أقسام ، هي :

— القسم الأول ، إفريقيا على الأصالة ، يعني به كل ما يقع جنوب الصحراء الكبرى ، تضاريسه جبلية ، ماعدا بعض السواحل الضيقة على طول الشريط المطل على البحر ؛ يرى أن هذا القسم مجهول عند الأوربيين بسبب انغلاقها على نفسها ، وعدم وجود روابط من أنواع الاتصال التي كرر الحديث عنها ، لكي يصل الى مبتغاه ، وهو عزل افريقيا عن العالم ؛ وبالفعل نجده أنه يستثنيها من تاريخ العالم وروحه ، فهي عنده ، لا تمثل إلا جزءا قصيرا من الزمن الضائع لأنها أرض الطفولة ، ومرقد نهار التاريخ الواعي ، يلفها حجاب الليل الأسود ، وأن شخصيتها توافق تماما طبيعتها الاستوائية ، بل تكوينها الجغرافي عامة ؛ ثم استرسل طويلا في عرض محتوى ادغال إفريقيا ، الذى يتكون من مستنقعات ذات أهمية كبرى للنباتات ، وهي مواطن الوحوش والثعابين الى أن قال :(( وهي أرض تخوم يعتبر جوّها مسموما للأوربيين)) (1) .

وقد قال أيضا عن أرض إفريقيا أنها جبلية ، لا تساعد على قيام دول كبرى في التاريخ ، لذلك كان أهلها متوحشون همجيون ؛ ونحن نلفت الانتباه الى حقيقة لاغبار عليها ، أن هيقل لايختلف في كلامه عن أى رجل مغامر ومستدمر أوربي دخل إفريقيا بطريقة أو بأخرى ؛ شاتما ومعيّرا ؛ والأدهى والأمر أن التوحش الذى تحدث عنه ، والقدر الأعظم من اللاإنسانية والهمجية لدى الزنوج ، ليس لمجرد لحاق الأذى بانسان ما ؛ وإنما نتيجة

---

1) ن • م ، ص 161 .

مقاومة وصدّ وردّ لغزوات الأوربيين ؛ وهذه الصفات نجده أطلقها على الزنوج ، وعلى غيرهم من الأقوام ؛ أما من سالم الأوربي ، وعرفه عن كثب ، فهو انسان طيب للغاية.(1)

ماهنا يشبه هيقل السوفسطائية اليونانية ، الذين أعجب بهم ، حينما جعل من نفسه أو من الأوربي مقياسا للحقيقة ؛ أو للخير ، أو للسلام ؛ اذن أحكامه عن إفريقيا مردودة اليه .

ـ القسم الثاني ، منطقة نهر النيل ، والمقصود بالضبط مصر ، وقد اعتبرها كجزء معزول عن الأصل ، كما اعتبر إفريقيا معزولة عن العالم ؛ فمصر أرضها مهيأة لقيام حضارة مستقلة ، وهي كانت فعلا مركزا قويا لانتقال الاشعاع الحضاري ، فقامت بدور الوسيط لانتقال الروح البشرى من مرحلته الشرقية الى مرحلته الغربية ؛ لهذا لاتنتمي الى إفريقيا ، بل الى آسيا ، لأن روح إفريقيا لم يتطور بعد ، وبالتالي لاتاريخ له.(2)

ـ القسم الثالث : شمال إفريقيا ، أطلق عليه اسم أرض الساحل ، وعده من القسم الثالث الأساسي لكل حركة تاريخية عالمية ؛ وأعجب أيما اعجاب به ، حيث وجدت على أرضه قرطاجة في القديم ؛ أما الآن ، فتوجد به مراكش الحديثة ، والجزائر وتونس وطرابلس ؛ لم يرض به كجزء من إفريقيا . فقال عنه: (( ولقد كان من الواجب ربط هذا الجزء من إفريقيا بأوربا ، ولا بد بالفعل أن

1) ن م ، ص 162 .
2) ن م ، ص 170 ـ 171 .

يرتبط بها ، ولقد بذل الفرنسيون أخيرا جهودا ناجحة في هذا الاتجاه فهو مثل ـ آسيا الصغرى ـ يبدو متجها نحو أوربا ) )[1] .

يبدو هيقل غير فاهم لمعطيات التاريخ ، تلك الأسس التي تجمع بين الشعوب والأمم ، فهل كل من وطئت أقدامه أرضا ما ، فهي له ؟ ليكن في علمه وفي علم غيره ، أن وطأة الأقدام لها دواعي وأسباب كثيرة ، كالجبروت والنهب والعبودية ، والجوع ، فأى دوافع من هذه ، دفعت فرنسا للغزو ، خاصة ما يتعلق باحتلال الجزائر ، الذى باركه هيقل ؟ هذا من جهة ، ومن جهة أخرى ، فهل مجرد الادعاء عن مصر ، ستكون أسيوية ؟ لو كان على قيد الحياة ، لرأى عجبا ، أن مصر إفريقية ، ولم تقرر غير هذا ، وكذلك شمال إفريقيا ، مستقل بكيانه الافريقي ؟ والى الأبد باذن الله ؟ وأن مصر وشمال إفريقيا يقودان العالم الذى يحمل روح العالم بالمفهوم الهيقلي على أكثر من صعيد ؟ اذن المستقبل القريب لعهد هيقل كشف عن بطلان هذه المقولة ، التي أطلقها واعتدّ بها الغرب لعشرات السنين .

ب ـ آسيا : تقع شرق أوربا ، لذلك عدها الشرق المطلق ؟ لأن إشراقة شمس الحضارة ، تتوازى مع شروق الشمس الطبيعية ، ومنها طلع روح البشر ، وبدأ التاريخ الكلي ؟ على الرغم من اعترافه باختلاف أقاليم آسيا ، وتناقض تكوينها الطبيعي ، الذى لا يساعد على استقرار الحضارة ورسوخها ؟ إلا أنه رأى في ذلك تكوينا كاملا ومتطورا ، ماعدا الجزء الشمالي وهو سيبيريا

---

1) ن . م ، ص 162 .

حاليا، لايهم ولايدخل في تعداد الأقاليم فقسمها الى ثلاثة أقسام، هي :

ــ القسم الأول، الأرض المرتفعة، منطقة تشبه أرض إفريقيا، لأن تضاريسها جبلية، وفيها تقع أعلى قمم الجبال في العالم، تسمى همالايا حاليا، الى جانب السلاسل الجبلية المحيطة والمرتبطة بها؛ حيث تخترق هذه السلسلة الجبلية أنهار هامسة بمرور الزمن شكلت سهولا ودىانية خصبة؛ بالاضافة الى منطقة نهري دجلة والفرات.[1]

ــ القسم الثاني، السهول الوديانية، مثل سهل الوادى الصيني الذى شكله نهر (هوانج هو) ونهر(يانج نسي كيانج)، وكذلك سهول الهند التي شكلها نهر الكنج، وبأهمية أقل وادى نهر السند في الشمال، في منطقة البنجاب، وكذلك سهول دجلة والفرات.[2]

ــ القسم الثالث، وهو مزيج من النوعين السابقين، اختلط في آسيا الوسطى أو الشرق الأدنى، وإليها تنتمي أرض العرب، أرض الصحراء والسهول المرتفعة، ومن عادات هيڤل الفكرية والنفسية اطلاق الاحكام المعيارية والسريعة، دون تثبت أو إثبات، مثل قوله :(( وتنتمي إليها بلاد العرب، أرض الصحراء، أرض السهول المرتفعة، امبراطورية التعصب، والى تلك المنطقة أيضا تنتمي سوريا وآسيا الصغرى، التي ترتبط بالبحر، والتي كانت على صلة مستمرة بأوربا)).[3]

---

1) ن. م، ص 171ــ 172.
2) ن. م، ص 172.
3) ن. م. ن، ص.

جـ ـ أوربا : في رأى هيقل تختلف كل الاختلاف عن آسيا وإفريقيا ، لأنها لا تتسم بتلك التناقضات الجغرافية ، التي ظنها موجودة فعلا في طبيعتها وأن خلو أوربا من هذا التنوع الفيزيقي ، كان عاملا جوهريا أن تكون أرضها مسرح تطور المبادئ الدينية والسياسية ، تلك المبادئ التي ربما نشأت على غير أرضها ؛ وقد دفعت بها تلك البلدان الى أوربا ، ولم تحتفظ بها لنفسها ، لأن تربتها ليست مؤهلة أن تنمو عليها تلك المبادئ ، ويمكننا وصفها بأرض المشتلة ، وليست أرضا للغرس .

هاهنا حاول هيقل تبرير خصوبة وملاءمة أرض أوربا للغرس ، أى غرس الأفكار والمبادئ والقيم السامية ، ونموها وازدهارها ؛ لهذا نفى قطعيا أن يوجد عامل ارتفاع الأرض في أوربا ، والذى يقف كحاجز طبيعي بين السهول ، كما رفض أن يستعمل أسس التصنيف ، التي عمل بها في تصنيف أرض إفريقيا وآسيا ، فاعتبر أرض أوربا تتطلب أساسا آخر للتصنيف ، ألا وهو تدرج أوربا في التاريخ (1) ، وعليه كان تقسيمه لها ، كالتالي :

ـ القطاع الأول : أوربا الجنوبية ، أى الأرض المطلة على البحر الأبيض المتوسط ، وتحدها سلسلة الجبال شمال البرانس ، التي تمتد عبر تراب فرنسا الى جبال الألب ، وهذه الأخيرة تفصل بين ايطاليا وفرنسا وألمانيا ، كما جعل اليونان تنتمي الى هذا القطاع ، بسبب دورها التاريخي الى جانب ايطاليا ، عبر تاريخ طويل ، حيث استقر روح العالم هناك ، لعدم نضج وتمدين وسط

---

1) ن • م ، ص 173 .

أوربــا وشمــالها .

ـ القطاع الثاني : وسط أوربا ، وقد فتحه قيصــر القائد الروماني ، حيــن غــزا بلاد الغال ، فجاء فتحه أخصب وأجدر من فتح الاسكندر ، على الرغـم مــــن الفــرق الكبير في المضمونين ، اذا كان فتح الاسكندر أنبل وأجمل للخيال ، فـــإن فتح قيصــر ترك آثــارا هامــة في تاريخ الحضارة ، اذ جعل بلاد وســط أوربـــــا تستيقظ ، وتحمل روح العالم بعد ذلك ، وهي تتكون من ثلاثة بلدان رئيسيـــــــة فرنســا وألمــانيا و( انقليتــرا ) .

ـ القطاع الثالث : شمال شرق أوربا ، يتكوّن من الدول الرئيسية التالية : روسيــا ، بولندا ، الممالك السلافية ؛ لاحظ أن ظهورها جاء متأخراجدا بالنسبـــة للحركــة التاريخية ، وبالتالي ، فهي مجــرد همــزة وصل بين أوربــا وآسيا ، وغايتهــا المحافظــة على هذا الاتصال.(1)

في أوربــا لايعمل هيقــل استنادا لمفاهيمه أو معاييره التي صــاغ بهــا أســاسا صلــة الأرض ونوعيتها بالانسان والحضارة الانسانية ، بل هو ينطلق مــن فكــرة تحكميــة مسبقــة ، من تقــرير سابق بأنها أرض الحضارة النهائيـــــة دون فحص طبيعــة الأرض وغير ذلك من المعايير التي وضعها هو بنفســه وطبقهــا على مواقع غيــر أوربيــة .

ان هيقــل يظهر هنا ليس كفيلسوف أو باحث وانما سياســي متعصــب لأوربــا ـ مثقف أوربي غربي ـ منسجم رمــوهـد لفكرة التفوق التي رافقت بالضبـــط

1) ن . م ، ص 174 .

زمانيا نزوع أوربا الغربية للسيطرة الثقافية والاقتصادية ( مرحلة نضوح الرأسمالية ونشوء الاستعمار ) .

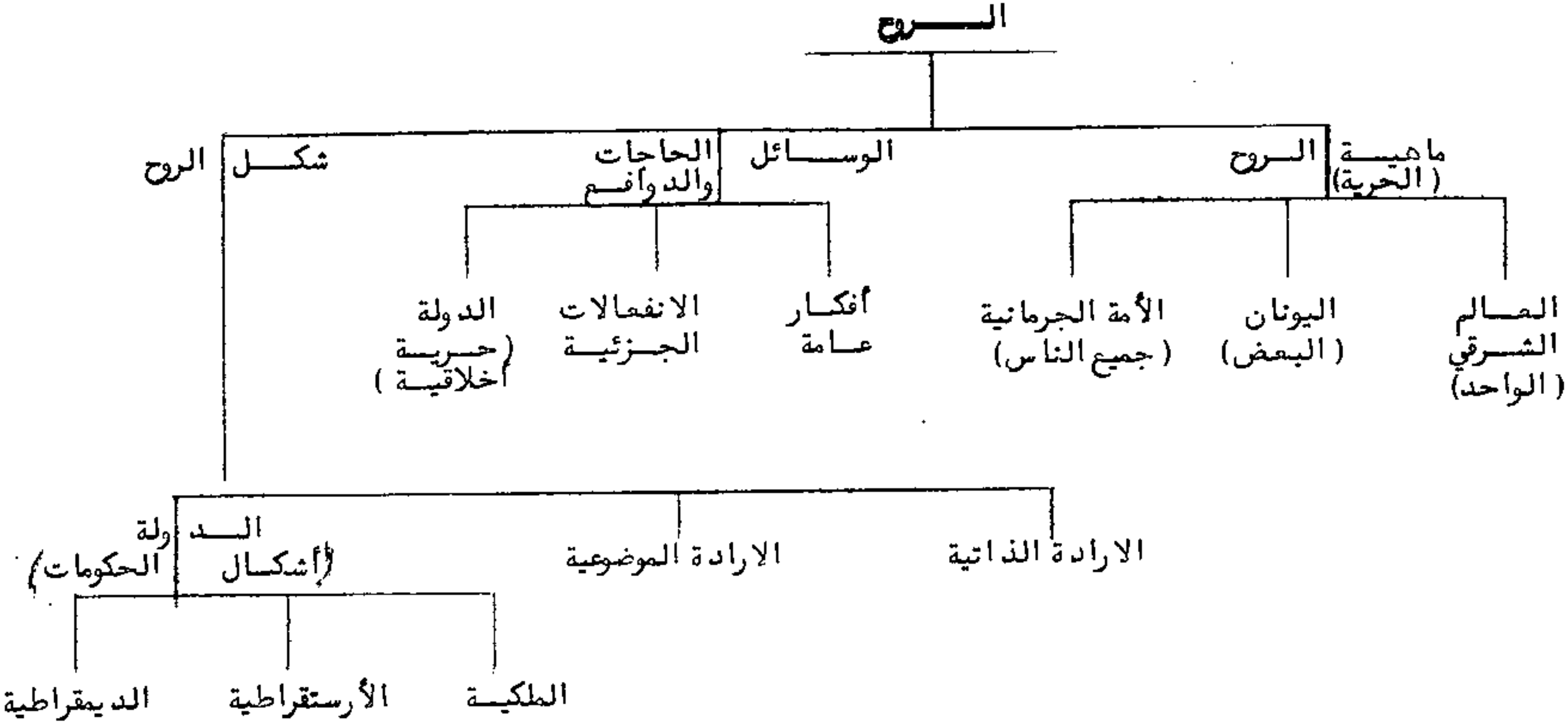
ب – الروح : وقد عرفها هيقل بما يوجد مركزه في ذاته، بمعنى لايوجد خارجها أى شيئ في صورة وحدة ، وقال عنها، أنها توجد في ذاتها وبذاتها، وتقابلها المادة ، التي تكون ماهيتها خارج ذاتها ؛ ويقصد بالوجود في ذاته للروح ارادة الحرية ؛ أما دور الروح في التاريخ ، وهو الذى يهمنا في بحثنا، فيفهم من خلال ثلاثة جوانب رئيسية ، هي :

1) ماهية الروح أو خصائصها المجردة .

2) الوسائل التي تحقق بها ذاتها .

3) شكلها، أى المظاهر التي تبدو فيها بعد التحقق الكامل .

ينبغي فحص هذه الجوانب ، لكي نصل الى معرفة دورها ومفعولها في التاريخ البشرى ، وأيضا ، لنكشف عن مدى ارتباطها بالأرض، واستجابة الطبيعة والأفراد لغاياتها .


الـــروح
ماهيـــة الـــروح (الحرية)
العـــالم الشـــرقي (الواحد)
اليونان (البعض)
الأمة الجرمانية (جميع الناس)
الوســـائل
أفكـــار عـــامة
الحاجات والدوافـــع
الانفعالات الجـــزئيـــة
الدولة (حـــريـــة أخلاقيـــة)
شكـــل الروح
الارادة الذاتية
الارادة الموضوعية
الـــدولة (أشكـــال الحكومات)
الملكيـــة
الأرستقراطية
الديمقراطية

**أولا، ماهية الروح :**

سبق أن عرفنا في عدة مواضع، أن الروح أو العقل أو الفكر هو الجانب الذى يميز الانسان عن الحيوان، كما أن مشكلة الحرية مرتبطة بالروح أو العقل أو الفكر، لأن وعي الروح بحريتها الخاصة، هو الذى وهب اشعاعا على كافة الأفراد، وبالتالي على مجرى التاريخ العالمي ؛ وقد جعل هناصير العالم، وحركته تحت قيادة العلة الغائية للروح، لأن طابعها الجوهرى أولا وقبل كل شيئ، يتوقف على هويتها مع نفسها، أما الحرية، فيجسدها شعورها بالوحدة، وبالعكس، فان تقدم الروح في طريق الوحدة، يعد أيضا تقدم نحو الحرية.(1)

ثم لاحظ هيقل أن لفظ((الحرية))، اذا كان خاليا من أى وصف، يظل غامضا وغير محدد، وبالفعل تعددت الأفهام له، مما انجرعن ذلك كثرة الغلط والأخطاء ؛ أما هو فلا يريد أن يزيد عما يمكن اعتباره منطقيا وضروريا في سياق الكلام عن الحرية ؛ فمشكلتها، لازالت قائمة، محصورة بين المبدأ في حالة تجريد وبين تحققه في الواقع ؛ لذا عزم على الكشف عن مضمونها، من ناحية طبيعتها الذاتية، أى وعي الذات، ومن جهة ارتباطها وتعبيرها عن المطلق ؛ هكذا اعتقد أنه وصل الى نتيجة هامة، وهي في نفس الوقت تمثل الغاية الوحيدة التي يسعى إليها التاريخ الكلي، وقد تتخذ وسائل متنوعة في تجسيدها، يظهر ذلك من خلال ما بذل من تضحيات كبيرة من أجلها في العصور التاريخية الماضية ؛ كما رأى أيضا أن المبدأ السائد

---

1) عبد الرحمن بدوى، المثالية الألمانية، ص 124 - 125.

أ - **العالم الشرقي** : يرى أن شمس الحرية لم تمس إلا واحدا من أهل الشرق ، بمعنى الباقي من غير الحاكم ، لم يعرفوا الحرية ، ولا علم لهم أن الانسان حرّ، لذلك فسّر حرية الفرد الواحد بنزوة وانفعال وتهور الخ.... بسبب ممارسته للطغيان ، وعدم شعوره بتلك الحرية التي يتمتع بها ، لأنها حالة عارضة ، مجرد نزوة ؛ وهذا الحال ، لايزال ساري المفعول لدى الشعوب الشرقية ، وسيبقى الأمر كذلك ، باعتبار التاريخ انتقل منه الى الغرب، والى الأبد.[1]

أما أسباب تمتع الفرد الواحد بالحرية ، فيردها الى افتقار العقل الى البصيرة ، وارادة في هذه المرحلة ، والى تحقق الروح في ذات الفرد ، أي تحل في تفكير الفرد وضميره الخاص، أولا ثم تشع على الجميع ، ولأن أصلها حرية جوهرية ، كينونتها فردانية ؛ تشبه الى حدّ كبير الذات في عبوديتها المطلقة للقوانين الثابتة والمجردة ، بحالة الأطفال الذين يطيعون آباءهم دون بصيرة أو ارادة ؛ ثم بعد ذلك تأتي تجربة الانسان ، أثناء ربطه بين تأمل الواقع الخارجي وبين تأمل ذاته الخاصة ؛ ليصل دون ريب الى تضاد بين طرفين ، الوجود المطلق والفردي البشري ، مع العلم أن هذه المرحلة لايبدو فيها ذلك التمايز واضحا وتاما ، بل يشكل وعيا مباشرا لم يصل الى درجة الانعكاس؛ ويتميز هذا الوعي المباشر ، بأنه غير انعكاسي ، حيث يقوم أساسا على علاقات الايمان والطاعة والثقة ، هكذا لانستطيع القول ، أن هذه المرحلة

---

1) ن ٠ م ، ص 82.

كوّنت تضادا وانقساما بين الروح ( المطلقة والذاتية ).[1]

فانتهى هيقل الى النتائج التالية عن الشرق :

ـ الحياة السياسية في الشرق حريتها لم تصل الى مرتبة الحرية الذاتية .

ـ تلك الحياة تمثل طفولة التاريخ ، لأن تنظيماته وان كانت عقلية جعلت الأفراد غير واعين .

ـ يترتب عما سبق ، أن الأفراد يدورون حول الحاكم ، كأب للجماعة ، حتى أنه لم يبلغ درجة الاستبداد بمعنى الدستور الروماني .

ـ كل عظمة شرقية تأسست على مجهود فردي ، لذلك تزول بزواله ؛ وعلى الرغم من توفر العنصر الذاتي ، مع ذلك لايتجه في وعيه نحو المطلق ، بل نحو نفسه .

ـ ان شواهد التاريخ ، أمثال الامبراطورية الصينية ، أقامت نظام الدولة على علاقة الأسرة ، للمحافظة على التنظيم الاجتماعي ، باستعمال الحكمة المتبصرة في حكم الناس أو بأنواع من النصح والتحذير .

ـ الدول الزمانية التي نشأت في الشرق ، قائمة على مبدأ فردي أيضا ، فهي تتغير في المكان دون تأثير في الباطن ؛ تمثل الكليتغير الواعية ، لأنها غير تاريخية ، لما تحمله من دمار وخراب ، يتكرر باستمرار في أشكال استبدادية .

ـ فالشكل الاستبدادي أو الدولة الزمانية ، ينتقل الى آسيا الصغرى ،

---

1) ن ٠ م ، ص 176 ـ 177 .

هو الغرض الذى وضعه الله للعالم ،واذا كان الله هو الوجود الكامل المطلق، فلا يمكن أبدا أن يريد شيئا آخر غير ذاته .[1]

هكذا وصل هيقل الى مبتغاه ، وهو تحديد مضمون الروح بالحرية ، وأن الحرية وحدها جديرة أن تربط بين الفردي والكلي ، أو بين المتناهي واللامتناهي، أو بين الواقعي والعقلاني ، ذلك بفضل وعي الروح لذاته، وتدرجه في الزمان الى أن يبلغ هدفه ؛ لهذا قال عن فلسفة التاريخ ، أنها التساؤل عن العالم المادى والروحي ؛ ولذا كان تساؤله عن الأرض، جاء في المقام الأول ، فعليها تتحقق الروح ، كمسرح لابد منه ، وسبق أن عرفنا آراءه في أقسامها وطبيعتها ، وخصائصها؛ أما الروح،فقد حاول اخضاعها لثلاثيته المنطقية ــ القضية ، ونقيضها ، والمركب منهما ــ فكانت ماهية الروح ، تمثل القضية في تقسيمه العام ، وكذلك نفس التقسيم الثلاثي للماهية ، أو ما سماه تدرج الوعي والحرية عبر التاريخ ، اذ قسم التاريخ العالمي الى ثلاث مراحل كبرى ، العالم الشرقي ، ثم اليونان ، وأخيرا الأمة الجرمانية ؛وحرص أن يكون هذا التقسيم خاضعا في مجراه لطبيعة الكون، حيث يتجه التاريخ من الشرق الى الغرب ، في تواز مع حركة الشمس ؛ على الرغم من اعترافه بالشكل الكروي للأرض، لكنه رفض أن يكون التاريخ على نمط الكرة ، ليعود حيث انطلق ؛ لهذا اعتبر الشرق شرقا مطلقا ، والغرب غربا مطلقا ، فشمس الحرية تشرق من الشرق وتغرب في الغرب ، مثلما هو الحال في الطبيعة اذ تشرق الشمس من الشرق وتغرب في الغرب .[2]

---

1) ن ٠ م ،ص 83ــ 84 .

2) ن٠م ،ص 175 .

وفيها يتم النمو والتطور ، ويصل الى مرحلة جديدة ، هي مرحلة الصبا ، وتميز حياتها السياسية مظاهر الشّجار والعراك .

- تأتي الخطوة الأخيرة ، من هذه المرحلة ، وهي تنتقل التاريخ الى المرحلة التالية ( اليونانية ) ، التي شبهها بمرحلة المراهقة ، بالنسبة للانسان[1] .

ب - **اليونان** : قرر هيقل أن الوعي بالحرية لم يظهر لأول مرّة ، إلا عند اليونان ، لذلك كانوا أحرارا ، لكن البعض فقط ، وليس الكل ؛ وهو المشاهد في حياتهم وحياة الرومان ؛ فوجود الرق والأرقاء لديهم ، يتنافى مع مبدأ الانسان حر من حيث هو انسان ؛ وقال أن أفلاطون وأرسطو نفسهما ، لم يعرفا ذلك ؛ بالفعل كانت فلسفتهما لا تعارض الاسترقاق ، ونفس الشيئ بالنسبة لحياة اليوناني عامة ، اذ أن العبودية من العوامل المساعدة على اتمام حريتهم ؛ مما نجم عنه تحرر البعض فقط ، فأصبحت حريتهم مجرد حادثة عارضة لأنها ذات نمو محدود[2] .

وقد تابع هيقل كيف انتشرت الحرية لدى اليونان ، باهتمام واعجاب ، وبنظرة جمالية ومنطقية ، في قوليه :( مملكة الحرية الجميلة ) ، و ( مملكة الانسجام الحقيقي ) ؛ وراعته الوحدة القائمة بين الأخلاق والارادة الذاتية ؛ غير أن استجابة الفرد اليوناني في مظاهر كثيرة للأخلاق الحقيقية ظل مجرد اتحاد مباشر ، بمعنى تتبنى الارادة الفردية سلوكات

---

1) ن • م ، ص 177 - 178 .
2) ن • م ، ص 82 .

وعـادات يأمـر بها القانون ، لكن دون وعي بالفكرة المتضمنة ؛ وهـذه الفكـرة يمثلها الصالح العـام (1).

لا حظنا أن هيقل يجمع أحيانا بين اليونان والرومان ، فيكوّنان معـا مرحلـة واحدة ، لأنهما يشتركان في البعض أحرار، أما أحيانا أخرى ، فيفصل بينهما، حيث جعل لكل واحد منهما مرحلـة خاصـة ، وهذا ما ذكـره في خاتمـة دروس فلسفـة التاريخ ، تحت عنوان : تصنيف المعطيات التاريخيـة .

ونحن نبقى على التصنيف الأول ، الذى اعتمدناه قبل حين ، دون أن نهمل التعرض لسمات الرومان ، وهي مميـزة عن سمات اليونانيين قبلهـم ، والجرمـان بعدهـم ؛ وقد وصف الدولة الرومانيـة بالمملكـة الكلية المجردة ، وتمثل عنـده مرحلـة الرجولـة في التاريخ ، كما عـدّ مرحلتها أرقى من مرحلة اليونـان — المراهقـة — ، لأن الرجـولة بحكم رزانتهـا وتعقلها ؛ لا تتصرف بـدافـع النـزوات ، مثلما هو الحال في المرحلتين الشرقية واليونانية ؛ فالحاكم الرومـاني غيـر مستبد ، ويسعى الى تحقيق الغايات العامة ، التي هي أكبر وأوسع من حيـاة الفـرد ؛ لذلك تغنى الأجيـال في سبيل اتمامهـا أو بلوغها ، وبالتـالي فـان أهـداف الأفـراد لا تتحقق إلا في نطاق المصلحة العامة ، وهـذا هـو المبـدأ المجـرد الذى قامت عليه الدولة الجـرمانية ؛ هكذا يقتضي وجودها التضحيـة من جميع الأفـراد ، ومشاركتهم في تحقيقها ، باعتبارهم يجسدون الكلية المجـردة ، ويضمنونها بشخصياتهم ، حتى أصبحت حقـوقهم مـؤكدة ، لأن كل واحد مندمـج

---

1) ن م ، ص 178 — 179 .

في الشخص المجرد.[1]

جـ - العالم الجرماني: يرى أن هذه المرحلة آخر مراحل تطور الروح في التاريخ، وهي تقابل مرحلة الشيخوخة، بالنسبة للحياة البشرية، غير أن فارقا كبيرا في المميزات الذاتية، يبدو واضحا، فاذا كانت الشيخوخة مرحلة الضعف والوهن، فان شيخوخة الروح تعني القوة والكمال، لأنها تعود في هذه المرحلة الى وحدتها الذاتية، بعد أن حققت ذاتها، وأصبحت حرّة؛ ثم ينعكس هذا الوعي والحرية على مجرى التاريخ البشري، حتى صارت مرحلة انتشار الحرية، وهي تغمر كل الفرديات بلا استثناء؛ سواء من جهة الوعي بأن الانسان حرّ أصلا، وأيضا من جهة تعميم ممارستها؛ هكذا يساهم الجميع في الحركة التاريخية وتطور الروح، ونموه؛ بفضل الدين المسيحي.[2]

اذن، هذه المرحلة تقوم على مسلمة جوهرية، في نظره، وهي: ((الانسان بما هو انسان حر))، وحرية الانسان تنطوي قبل كل شيئ على شعور أول، بدايته دينية، إلا أن تطبيقها في حاجة الى جهد كبير، وزمن طويل، لتحويله من مجرد مبدأ الى واقع فعلي؛ ها هنا الشعور بالحرية، لا يكفي لاستقلال الأفراد، ولا لتجسيد الروح في الواقع، في الحق نكون عاجزين عن ممارستها، اذا لم نأخذ ونتبنى المبدأ للعمل به، يوميا في شتى المجالات، كالسياسة، والعلاقات الثقافية والاجتماعية، ونظرا لهذا الاعتبار؛ دعا هيقل

---

1) ن٠م، ص 179.

2) ن٠م، ص 180.

الى اتخاذ المبدأ كمحور رئيسي لدى الحكومات والدساتير ، وكل التنظيمات ، حتى ينشأ عليها الجميع ، ويصير المجتمع تاما ، ولا يفوتنا أن نعرض النماذج من التاريخ ، والتي تطرق اليها هيڤل نفسه ، كعهد المسيحية الأول في أوربا ، حيث لم يتوقف الرق والاسترقاق مباشرة ، بمجرد قبوله كدين (1) .

مع العلم أن الأمم الأوربية في رأيه ، كانت تطمح الى العمل به ، لكنها لم تصل الى غرضها ، إلا بعد جهود مضنية ، وزمن مناسب ؛ لقد سبق أن وضحنا في مسألة العقل فكرته عن التفرقة بين المبدأ ، بما هو كذلك ، وبين جريانه ، والعمل به في عالم الواقع .

أظهر هيڤل اعجابا بالمبدأ الاسلامي ، لأنه اتخذ الصورة المجردة ، ومن ثم استطاع ايقاف العنف والبربرية ؛ وأن ينتشر ويتطور بسرعة فائقة ؛ وقد وجد المسيحية خلاف ذلك ، لأنها احتاجت الى عدة قرون ، قدرها بثمانية ؛ لكي تصل الى التوفيق بين المبدأ الكامن في باطنها ، وبين تحققه الفعلي ، بمعنى ، لكي تبلغ مستوى التطابق بين المبدأ والفعل ؛ أو بين المبدأ والسياسة ، أو بين الدين والدولة ؛ لكنه ، يدعي أنه لم يشاهد مثل هذا التطابق قط ، إلا لدى العالم الجرماني ، الذى تلاشي فيه ، ذلك التعارض بين الكنيسة والدولة ، أي لم تعد الكنيسة مغلقة على نفسها ، في عالم روحي محض ، فهي في المدة الأخيرة حاولت الارتباط بالعالم الدنيوى ، كما لم تعد الدولة في درجة أقل من الكنيسة ، أو تابعة لها مطلقا ؛ بل تفكران معا

---

1) ن م ، ص 82 .

في أمور الدنيا والدين ؛ وأخيرا أصبح الروحي جزءا لايتجزأ من الدولة، ذلك الهدف والنتيجة المرجوة من مسار التاريخ ، يعكسان حقيقة العالم الجرماني[1].

نستخلص مما تقدم ، أن هيقل كان معارضا لأنصار استقلال الدولة عن الكنيسة أو الدين ؛ يرى أن الفصل بينهما لايخدم الغايات النبيلة للتاريخ، كما يتسبب هذا الفصل في تأخير تطور مسار التاريخ ، من خلال تطور الروح ، بدليل أن ما لاحظه عن التطور السريع للاسلام، ورفعته وسمو مبادئه عن عوامل الذاتية والأنانية ، وكذا ابتعاده عن أسباب الانغلاق على الذات ، أمرا سهل مهمة انتشاره ، بمثل هذه السرعة ، لأنه مزج ووحد بين ما هو روحي، بما هو دنيوى ، أو بين الدين كعقيدة وبين السلطة السياسية ؛ لكنه أخطأ في تقديره لموقع الاسلام ، الذى حصره في الشرق ، بينما التاريخ يعلمنا ، أنه كالشعلة ، أضاء الشرق والغرب والشمال والجنوب ، كان انتشار نوره ، مثل انتشار نور الشعلة ، دون أن يتخذ الاتجاه الواحد ، شرقا أو غربا ، لأن طبيعته كطبيعتها .

**ثانيا : الوسائل ( الحاجات والغرائز):**

لقد لفت هيقل الأنظار في بداية حديثه عن هذه الوسائل ، الى الفرق الكبير بين الروح ، وهي تتطور لبلوغ الحرية ، وهي أيضا فكرة مجردة ، غير ملموسة أصلا ؛ وبين الوسائل المستعملة في مختلف مراحل نموها ، وهي خارجية وواقعية ومادية ؛ لكي يتمكن من اقناع غيره بالخيوط التي اقترحها ،

---

1) ن.م ، ص 181 .

كعلاقات منطقية ، وضرورية تربط بينهما ، وقد حصرها في ثلاثة أنواع :

أ ــ الأفكار العامة .

ب ــ الحاجات والغرائز .

ج ــ الدولة .

أ ــ الأفكار العامة : يرى أن الحوادث التاريخية تنشأ من دوافع وحاجات الناس، ومن طبائعهم ومواهبهم الخاصة ، وفي الغالب أن جميع الأفراد يؤدون سلوكات متنوعة ، تعود أسبابها الى تلك العوامل ؛ غير أن هناك عناصر أخرى ، تتدخل أحيانا بنسب أقل أو أكثر حسب الأحداث والشعوب ؛ والأحوال الاقتصادية والاجتماعية والعقائدية ، تلك هي الأفكار العامة ، التي تقود الأمم في حياتها ، مثل الوطنية وحب الخير ، والقومية ، الخ . . . ؛ لكنه رفض بعدئذ أن تكون لهذه الأفكار فعالية كبيرة ، ودور أساسي في كل حركة تاريخية ، لأن هذه المثل العليا ، تظل محدودة في التاريخ ، ولا يكون لها شأن إلا في تاريخ الشعوب الراكدة ، فالذين يؤمنون بها عددهم أقل بكثير من الذين يكون شغلهم الشاغل اشباع نزواتهم وأحلامهم ؛ وهم ربما يستخدمون هذه القيم نفسها ، لقضاء مآربهم وحاجاتهم الفردانية ؛ فالسلوك الأناني ، والمبني على الشهوات يكون تأثيره كبيرا على الانسان ، مما جعله لاينصاع للقانون أو للأخلاق ؛ فهو ينقاد بسهولة لأغراض التدمير والشر ، وبقدر ما يستجيب بيسر لأبسط الانفعالات ، يزداد ابتعادا عن الاستجابة لأى نظام اجتماعي ؛ كما في استطاعته أن يخرب أعظم البناءات الحضارية ، التي أبدعها العقل البشرى.(1)

1) ن ٠ م ، ص 84.

ان الفرد من هؤلاء الذين يتسببون في الخراب ، لا يشعر بذلك ، ولا يرى فيه عيبا ، لأنه يجهل الدوافع والأغراض التي حملته على الفعل ؛ بينما نجد جميع الناس يستنكرون تلك المآسي ، وهي تصيب أعرق الأمم ، وأنبل الحكومات ، ولكن لا مفر من الاعتقاد الجازم ، أن ما حدث أصله قضاء وقدر ، وليس في استطاعه أية قوة بشرية ، أن تقف في وجهه ، أو تمنعه من الفعل ؛ حينئذ يشعر الأفراد بعدم جدوى التدخل المباشر ، ثم يعمدون الى العودة ، لعالم الباطن والأنانية ، أى يلجأون الى الحياة الفردية المحضة ، وهي توفر لهم الاستقرار في الحاضر ، والذى شيدوه بأنفسهم ، هكذا نجد التاريخ ، وقد شبهه بمذبح تضحى عليه سعادة الشعوب ، وحكمة الدول وفضائل الأفراد.(1)

ب — **الحاجات والغرائز** : لاحظنا عن هيقل الحرص الشديد ، والجهد الكبير في أن يبلغ أفكاره ، ولو كلفه ذلك تكرارها مليون مرّة ، وهذا ملموس في أكثر من موضع ، وعن أكثر من فكرة ، ثم أشار إليه أخيرا قبل بيان دور الحاجة في حركة التاريخ ؛ مذكرا أولا ، بما يعنيه بلفظ المبدأ أو الغاية أو المصير أو طبيعة الروح ، كأفكار تشترك في التخفي عن العيان ، وما هية غير متطورة ، اذ قال : المبادئ والغايات وجودها يقتصر على الذهن فحسب ، ولا شيئ منها يظهر في الواقع ، غير أن هذا التستر أو الخفاء ، له مثيل في فلسفة أرسطو ، أى القوة ، والفعل ، فان وجود شيئ ما بالقوة ، له امكان أن يكون بالفعل ، وليس شرطا أن يكون ؛ ولكي يكون ينبغي توفير شروط له ، وهي تتمثل ،

---

1) ن • م ، ص 85 .

فيما يرى هيقل في الارادة ، ويعني بالارادة جملة فاعليات الانسان ؛ وعلى الأخص، الحاجات الحيوية والغرائز ، ومن العبث أن نتجاهل دور الأفراد ، وهم يشكلون الوحدات الجزئية والأساسية في المجتمع ؛ كما لا يعني بالحاجات مجرد ميول غريزية أو عاطفية وأهواء ، بل تشمل جملة كيان الانسان، كالارادة وكل الأفكار التي يعتنقها الفرد ، ايمانا منه بجدواها في الحياة ، لهذا لاحظ أن الأفراد لا يميلون الى تنفيذ الغايات أو المبادئ التي تملى عليهم ، بل يكون عزمهم قويا ونشاطهم حثيثا ، اذا تعلق الأمر بتنفيذ وتطبيق أفهامهم أو قناعاتهم أو آرائهم ؛ أما الشعور بالرضا أثناء الاقبال على التنفيذ أو في التنفيذ نفسه ، فيعطي للانسان دفعا لا نظير له ، لأنه يخصه ، لهذا دعا هيقل الى ضرورة الربط بين الرضا الخاص والغايات السامية ، أملا في تجسيد الفرد للكل ، وكذا تحقيق الكل المجرد في الواقع ، والجدير بالذكر ، أنه يميز جيدا بين الأنانية التي تستهدف الغايات الذاتية ، وتهمل المصالح العامة ، وبين الرغبات الذاتية التي يربطها صاحبها بالمصالح العامة ، والأهداف النبيلة .(1)

قرر هيقل أن كل الأعمال والانجازات العظيمة أساسها العاطفة أو الانفعال ، ولا يمكن قيامها ، ما لم يكرس الفرد جهده ، ويجند قواه عامة، لذلك كل العظائم حدثت بدافع من الحاجات والغرائز ؛ وعلى الرغم من شجب بعض الناس، أو أكثرهم للانفعال ، وعدوه مظهرا لا أخلاقيا ؛ نجد هيقل لا يعني بالانفعال ما يفهمون ، إنما يقصد التعين الجزئي لشخصية ما ، وهذه

1) ن ٠م ، ص 86 _ 87 .

الفـردية المتعينـة لها ارادة لاتهدف الى تحقيق المصلحة الخاصة البحتـــة ؛ لكنها تكـوّن القـوة المحركـة في الشخص ؛ وبالتالي تدفع الى تحقيق حـاجـات تشترك بينها أفـراد الجماعـة كلّهـا ؛ هكـذا يجد الجانب الذاتـي طـاقـة وحيـوية الانفعال ، ويشكل هذا الأخير الجانب الصوري للارادة.[1]

ثم بعد ذلك ، ضرب عـدة أمثلـة من التاريخ القديم والحـديـث ، برجال كانت تتملكهـم انفعـالات جامحـة ، وشهوات قويـة في الغزو والسيطـرة ، وأمثـال هؤلاء العظماء ، الاسكندر المقدوني ، الذى أخضع اليونان ، ثم آسيـا ؛ ويوليوس قيصـر ، الذى فتح أوربـا ؛ وقد سخـر هيقل بأصحاب الادعاءات ؛ التي تتهـم الرجلين بجنون العظمـة ، وبشهوة الغزو وحب الشهرة والـلاأخلاقية الخ ... ؛ وقال عنهم :(( أن هذا المعلم أفضل منهما ، لأنه ليس لديه أمثال هذه الرغبـات ، والدليل على ذلك ، أنـه هو نفسـه لم يفكر في غـزو آسيا ولم يهـزم الملـك دارا Daruis ، ولا الملك بورس Porus ،[2] وانما هو رجل يعيـش مستمتعا بالحياة ويترك الآخـرين يستمتعون بها )).[3]

لقد تعجب هيڤل من المعلمين والسيكولوجيين ، حينما يركـزون ملاحظاتهم وتأمـلاتهم على السمات الغـريبة لدى عظماء التاريخ ؛ ولا ينبغـي

---

1) ن . م ، ص 87ـ 88.

2) دارا ، ملك فارسي 558ـ 476 ق .م ، خاض حروبا كثيرة ، هزم مع اليونان .
بورس ، أحد ملوك الهند ، حارب الاسكندر ، وهزم ، نصب ملكا على الهند لولائـه للمقدونيين .

3) ن . م ، ص 95.

أيضا أن ننظر إليهم كشخصيات استثنائية ، فهي في حقيقة الأمر فرديات تحب وتكره ، تأكل وتشرب ، كبقية الناس جميعا ؛ أما ما تتعرض لها من هفوات ، فهو شيئ طبيعي ، يحدث في الغالب من تقلبات المزاج ؛ وجاء في المثل السائر ، كما رواه هيقل :(( لا أحد يبدو بطلا في نظر خادمه الخصوصي )) ، لأن وظيفة الخادم تسمح له ، أن يطلع على معطيات جزئية كثيرة ، ذات الطابع البشرى ، والتي لا تشاهد لدى الآخرين ، الذين يتكوّن عندهم اعتقاد ، بأن الملك ليس كالناس ، أو أنه ليس عظيما ، لو اطلع على ما عرف الخادم ؛ أما كيف يعرف الخادم ذلك ؟ فقال هيقل يعرفون هفواتهم أو ضعفهم ، حينما يساعدونهم على خلع الأحذية ، والملابس ، وفي تناول الطعام ، فيطلعون هاهنا ، على ما يحبون وما يكرهون ، كما يستشفون لديهم الرغبات والشهوات الأنانية ، وبعدئذ يقارنون بينهم وبين أنفسهم ، فلا يجدون فارقا كبيرا ، من هنا تنشأ الانتقادات ، وتغمرهم الغيرة والأنانية ، مثلما هو الحال عند ثيرست Thersites ـ وهو مقاتل يوناني في حرب طروادة ، كان قبيح المنظر سليط اللسان ـ[1] الذى انتقد الملوك في إليادة هوميروس ، وقال هيقل أن أمثاله موجودة في كل عصر ، وأن العظماء ، ليس من شيمهم الانغماس في الملاذ ، واللهو ؛ وإنما يطمحون الى أهداف نبيلة ، غير مبالين ببعض الاعتبارات البسيطة أو الساذجة ، التي ربما تعد في نظر الناس ذات قيمة وشأن ، لهذا نجد العظماء يدوسون بأقدامهم أزهارا بريئة ، وهم يفعلون ذلك ، بغض النظر عن الصفة اللاأخلاقية .[2]

1) ن • م ، ص 96 ـ الهامش .

2) ن • م ، ص 95 ـ 96.

# الفصل السادس

## شكل الروح ، ومجرى التاريخ العالمي

1 ـ **هيكل الــروح :**

ذهب هيقل الى أن الروح ذات علاقة وطيدة بالزمان ، وهي تتجلى لنا من خلال تدرجها في الوعي بنفسها ، عبر هيئات وصور كثيرة ، كالدين والحضارة والفن والقانون الخ . . . . ، وهذه الصور في حقيقة أمرها لصيقة بالزمان ولا تدرك إلا به ؛ لهذا يرى أن الروح تكافح من أجل وعيها بنفسها ، ومن أجل تجسدها أيضا على الأرض ؛ حتى تحقق غاياتها السامية ؛ وأن هذا التطور الزمني للروح ، سماه هيقل بسلب السلب ؛ وبما أن الحرية موجودة في ماهية الروح ، لذلك لا تفقد الحرية ، لمجرد تعرض الانسان لحادث عارض ، مثل حال العبد الذى ذهب ضحية مخاوفه ، حتى سلبت منه حريته ، غير أن جدلية السيد والعبد عند هيقل ، لها معنى تحرري ، وحالة خصبة ، حيث يضطر العبد بعد أن فقد حريته ، الى التصارع مع الطبيعة ، وبالتالي يطبعها بطابعه الخاص ؛ ثم ينال الحرية الحقة بالسيطرة على الطبيعة ، وتجسيد الروح عليها ؛ أما السيد ، فيفقد حريته بعد تخليه عن العمل ، ويصير عبدا للعبد ؛ هكذا يفهم هيقل الاغتراب كمرحلة زمنية ، تظهر الحرية مفقودة ظاهريا ، لكن من ناحية الباطن ، تنهض وتستيقظ الارادة الذاتية ، وتجد نفسها ملزمة بالحركة والنشاط ، حتى يتمكن المرء من القضاء على السلب الأول ، بسلب آخر من الارادة . هاهنا يتضح مدى ارتباط تطور الروح بالزمان ، واتحادهما في درب التاريخ ، من أجل غاية جوهرية واحدة ، ألا وهي الارتفاع بالروح وتجسيدها ؛ كما أن التاريخ نفسه زمان تعرض فيه الروح ماهيتها ، وهي الحرية ؛ فيكون للزمان بعد واحد ، وهو تعاقب وتتابع

الحوادث أو الظواهر ، أي تحل الواحدة محل الأخرى ؟ كما أنه لا يرتد ، ولا يتكرر ، مثلما هو الحال في التاريخ ؛ لذلك لا ينبغي فهم ما تعرضه الروح في أرض الواقع على أساس عصر معيّن فحسب ، سبق وأن عرفنا في فصول قبل هذا ، أن جملة العصور الممتدة عبر الزمن ، تساهم كلها في تكوين الحقيقة التاريخية والروحية عموما ؛ ومما لاشك فيه ، أن الحياة الروحية ليس في استطاعة عصر واحد ، أو عقيدة واحدة أو حضارة واحدة التعبير عنها ، لأن الكلي لا يعبر عنه إلا بكلي آخر.[1]

وقد حدد هيقل مظاهر السلب أو الضياع أو الاغتراب في فلسفة الروح للشخصية ، في قوله :(( الأمثلة على ضياع الشخصية هي الرق والملكية الجسدية والعجز عن التملك أو التصرف بحرية الملكية ، أما ضياع المعقولية الذكية والأخلاقية الذاتية والموضوعية والدين فيبدو في الخرافة ، والسلطة والقدرات الكاملة التي أمنحها لغيرى ، في تحديدي وتحديد الأعمال التي يجب عليّ القيام بها ))[2] هكذا وضع هيقل الارادة الذاتية أمام اختبار عسير ، في الاقدام على مقاومة كل العوائق ، التي يمكن أن توقعه في موقع الضياع ، وتنسيه نفسه ، وغاياته لذلك أوجب على الارادة الفردية أن ترقى بالانسان الى مستوى تجسيد المطلق بواسطة سلم تطور الروح عبر التاريخ .

وبالفعل نجده في كل مرة ، يرفع شعار الوحدة بين الفردي والكلي ؛ ولا يفوته بعدئذ أن يحاول اقناعنا بضرورة ترابطهما المنطقي ، حتى تتحقق الغاية

---

1) عبد الرحمن بدوى ، الزمان الوجودى ، ص 21 ـ 22 .
2) هيقل ، مبادئ فلسفة الحق ، ص 111 .

من وجودهما ، كما يرفض باستمرار أن تكون العلاقة بينهما علاقة آلية أو تبعية من أحدهما للآخر ، وإنما تكون تناغما [1] ؛ لأن التعارض بينهما أساسه غير متناه ؛ حيث يترتب عنه انعكاس الروح على ذاتها بواسطة الوعي الفردي لذاته ، فأكد على هذه المقولة ، وبها فسر أيضا تجلي الله في الطبيعة ، وحدد مهمة الميتافيزيقا ، اعتقادا منه أن هذا التضاد ، من الضروري الكشف عنه لأنه يحمل بين طياته الحرية الصورية ، من حيث الحرية خاصية للروح وحدها ، ومن حيث هي أيضا كامنة في ماهية الفرد المجرد [2].

وأخيرا قال هيقل أن هذا التضاد يتجلى في هيئة الدولة ، التي تنشأ من الارادة الذاتية والارادة الكلية ، اذن ما الارادتان ؟ وما الدولة ؟

أ ــ الارادة الذاتية :

أول انطباع يحصل في أذهاننا ، عندما ننطق بلفظ الارادة ، هو أنها قوة ذاتية ، أو ملكة ذاتية ، الى جانب ملكات كثيرة في الذات ؛ مثل: الاحساس ، والتخيل ، والذاكرة ، الخ . . . أما لفظ الذات فيعني به هيقل ، ما هو محدد وجزئي ، له خصائص معينة ، يختلف بها الفرد عن باقي الفرديات الأخرى ، وهذا ملاحظ في الواقع بين جميع الفرديات ، وفي نفس الوقت تشترك في الخصائص الأخرى العامة والكلية .

وعليه ، فالناس فريقان ، أحدهما يمجد الفرد ، ويرى أن المصالح

1) ج . هيبوليت ، مدخل الى فلسفة التاريخ عند هيقل ، ص 75 .
2) هيقل ، محاضرات في فلسفة التاريخ ، ص 90 .

العامة وسيلة ومطية لاشباع الحاجات الفردية ؛ أما الفريق الآخر فيمجد الجماعة ومصالحها، ويدعو الى ذوبان الفرد في الجماعة ، لأن الوجود الحقيقي للجماعة وليس للفرد ؛ وبمعنى آخر ، أن سبب الاختلاف بين الناس، يعود الى هذا التكوين المزدوج في مضمون الفرد، من جهة يمثل كيانا مستقلا بتصوراته ورغباته وميوله ، ومن جهة أخرى ، نجد نفس القدرات والاهتمامات والرغبات لدى كل الفرديات . وقد ذهب هيقل الى أبعد من هذا ، حتى لفظ ((أنا)) عده كليا، مع العلم أن اللفظ يقصد به المتكلم ما يخص ذاته أو شخصه العيني والمحدد ، لكنه لاحظ أن كل فرد يستعمل اللفظ بنفس الاستعمال ، وبالتالي فهو كلي ومجرد والا كيف يستطيع كل فرد أن يعبر به عما يخصه؟ كما أنه ، يعني به أيضا الوجود للذات ، لأن ليس في قدرته مايمكنه أن يعين ذاته أو يعرفها ، اذا لم يكن لديه الوعي، وبدرجة أولى وجود الفكر ؛ لذلك الوجود للذات ، هو حالة خصوصية انسانية، هدفها تجاوز كل ما هو معطى ذاتي محض، الى إدراك الكليات والغايات القصوى ، فالحيوان لايستطيع استعمال لفظ ((أنا)) ، دالا على نفسه مثل الانسان ، وهو يملك الفكر والارادة .(1)

أما مفهوم هيقل للفردي أو الجزئي في التاريخ ، فهو ما اصطلح عليه بالروح الخاصة ، وهي الروح الجزئية المعينة ، بما أن التاريخ العالمي لاتؤلفه أمة واحدة ، ولاشعبا واحدا، فان حاجته الى الامتداد الزمني تلازمها حاجة

1) هيقل، الموسوعة ، مجلد 1 ، ص 100 — 101 .

أخرى ، وهي الامتداد عبر المكان ، وبالتالي عبر الشعوب ؛ ماهنا جمل روح شعب ما ، كمرحلة جزئية وشهوانية ، نلاحظ ذلك اذا ما عزلناه عن السياق العام ، حيث يصبح كيانه مشخصا ، له كل خصائص الفرد الانساني ، ويمعنى يشاركه في التعيين والتحديد ، أى في جملة الخصائص الذاتية ، كذا الخصائص الكلية أيضا .

فالروح ، حينما تصبح في مرحلة الوعي الذاتي موضوعا ، تتأمل ذاتها ، يشبه هذا الوضع تماما ، حالة انحصار الوجود الفردي في ملكات محددة ، لأن قيام دستور سياسي لشعب ما ؛ مرهون بدين معين ، كما هو الشأن بالنسبة لقيام الدولة ، فهي موجودة على أساس فلسفة معينة ؛ وقس على ذلك كل أحوالها من الفنون والأخلاق وغيرهما ؛ بمعنى لا توجد إلا في حالة معينة ، لكن اذا تماسكت هذه الأرواح الخاصة أو القومية ـ كما يسميها أحيانا ـ فستؤلف الحقيقة الكلية للروح المطلق ، ومن خلالها سيكشف التاريخ الكلي عن المراحل والوسائل الضرورية ، والواجب استخدامها من الروح ، بطريقة تدريجية ، حتى تتعرف على حقيقة نفسها ، وتأخذ بها .(1)

ويترتب عن ذلك ، أن الحرية الفردية تعبر عن نفسها بأسلوبين:
أولا : أسلوب الخصوصية الذاتية ، أى استعمال الطرق الخاصة ، التي تراها الذات ضرورية ، وتحقق لها استقلالها ، وكينونتها ؛ وفي هذه الحالة ، تعارض الذات كل ما من شأنه يحد من نشاطها ، أو يرفض لها مطالبها ، حينئذ يميل الفرد

---

1) م . س ، ص 118 .

المشخص الى انقياد الآداب العامة ، والقوانين الاجتماعية ، وقواعد مؤسسات الدولة المتموضعة ؛ لذلك يوصف هؤلاء الأفراد بصفات ، كالتمرد ، والخروج عن القانون ، والفساد ؛ غير أن حقيقة الأمر في نظر هيقل خلاف أو عكس ذلك، لأنهم يرمون الى اثبات هويتهم ، والدفاع عن خصوصياتهم الفردية، لكي لا تتعرض للانحلال ، في زحمة المجموع ؛ وهذا الأسلوب يلجأ اليه الأفراد عندما لا تتوفر الشروط المساعدة لتحقيق ذواتهم في الأسلوب الثاني .

ثانيا : أسلوب اندماج الذات بالمجموع ، ويعني به طاعة الأفراد والتأييد المطلق ، لكل القوانين والآداب العامة في المجتمع أو مؤسساته في إطار الدولة ؛ غير أن هذه الطاعة يجب أن تكون تلقائية من الأفراد ، وليس عن الزام أو قسر ، لأن غايتها التعبير عن حريتهم ، طبقا لمبدأ انشائها؛ وهذا حتى يعيش هؤلاء الأفراد في انسجام ووئام في ظل هذه المؤسسات؛ لهذا اشترط هيقل الطواعية في الخضوع والاختيار الارادى والوعي التام، بعيدا عن كل عماء ، الأمر الذى يجعلهم يدافعون عنها، مثلما يدافعون عن أنفسهم .

هكذا انتهى هيقل الى نتيجة حاسمة ، وهي : أنه قسم الأفراد الى نوعين ، أفراد مفردة ، وأفراد دولة ؛ وهو يحبذ أفراد الدولة ، لميزة يتمتعون بها ، وهي القدرة على النقد والتأييد عن بصيرة وإرادة ، وبالتالي يؤسسون أو يحافظون على دولة مثالية .(1)

---

1) أ . كريسون ، هيقل ، ص 62 .

**ب ـ الارادة الموضوعية :**

يعني بهذا المصطلح الارادة الكلية في مقابل الارادة الذاتية ، لأن للكلي إرادة يعمل بها ، كما هو الشأن في الذاتي المحض ، والا كيف تصير الأفكار والأشياء واقعا حقيقيا ؟ ولا ننسى أيضا ، أن علاقة حميمة تربط بين الذاتي والموضوعي ، وإلا تناثر العالم واضمحلت الروح ؛ ولا يكفي الوقوف على عرض أوجه الاختلاف بينهما ، والتلميح ببعض التشابه ، بل يجب الكشف عن روابط التكامل والتفاعل .

وقد ألح هيقل على ضرورة الكشف أولا عن التعارض بين الكلي والفردي ، لأننا بواسطة ما نكتشفه ، نمكن أنسفنا من ادراك تلك الروابط ؛ فالفردي يرادفه عنده المباشر المحض ، والخارجي ؛ أما الكلي ، فيرادفه المتوسط ، والداخلي ، أي الوجود الماهوى والحقيقي ؛ فاذا أردنا معرفة شيء ما ، أو فكرة ما ، علينا أن نعود الى ماهيته ، لكي نصوغ أفكارنا وفق فهمنا ، بعد أن نجمعها ونركبها ، غير أن القوالب التي نركب بها تصوراتنا ، تمثل وسائط إما ذاتية فينا أو خارجية ، وهي التي تساعدنا على الثقة بالأفكار أو الأشياء على أنها حقائق ؛ وهذه الوسائط مهما كان حالها ذاتيا أو خارجيا ، تمثل في نظره الجانب الموضوعي ؛ لأننا في حالة اهمالها ، واعتمادنا على المباشرية المحضة ، فاننا نرتد الى الأوهام والخيالات والشكوك ، لهذا دعانا هيقل الى الأخذ بالفكر الانعكاسي ، الذى هو الفلسفة ، اذا أردنا الكشف عن طبيعة الشيئ وحقيقته ، وهذا هو مفهوم الحاجة الملحة

أو المتوسطة.[1]

لقد انتقد هيڤل الفلسفات القديمة بشدة ، وكذا الفلسفة النقدية، لأنه لم يكن راضيا بما قيل في شأن العلاقة بين الفكر والأشياء في الواقع أو نتاج الفكر ، مثل قول بعضهم : أن الطبيعة الحقيقة للأشياء تختلف كل الاختلاف عن أفكارنا ؛ وهو يرى عكس ذلك ، كما لاحظ أن هذه المشكلة كانت تشكل المحور الرئيسي في الفلسفة الحديثة ، لكنه يمض الثقة بهذه المقولات ، وأن تكذيبها أمر يسير جدا ، فأبسط تفكيرنا يكون في حاجة للتفكير الانعكاسي ، دون شعور منا بذلك ، ولا نعلم أيضا أننا سنبلغ حقيقة ما ، وهي موجودة خارج ذواتنا أحيانا كثيرة ؛ وهذا يدل على التطابق بين الفكر والأشياء .

كما نفى نفيا قاطعا ، أن يكون عصره محقا ، حين جعل المعرفة ذاتية فحسب ، وقال : أن هذا ايمان بعقيدة يائسة ، وحالة مرضية يعيشها العصر ، وأن الحقيقة عكس ذلك ، أى موضوعية لا ذاتية ، وأن الهدف الأسمى لكل حقيقة ، هو تجاوز للذاتية .[2]

ويرى هيڤل أن الذاتية نفسها تحتوى على الموضوعية ، باعتبار العقل يسمى لمعرفة الحقيقة سواء كانت داخلية أم خارجية ، فنحن ليس في وسعنا إلا المعرفة المحصلة عن طريق الفكر ، وأن التفكير في حدّ ذاته يهدف الى

1) هيڤل ، الموسوعة ، ص 94.
2) ن . م ، ص 95.

ابراز حقيقة الموضوع الخاضع للتفكير ، لأننا ، حينما نعكس تفكيرنا على ذاتنا أو احدى جوانبها ، فننقسم حتما الى قسمين : ذات مفكرة ، وذات مفكر فيها ؟ ها هنا تكون الذات موضوعا للتفكير ، نتاجا للحرية ؟ وهذا اعتقاد منه ، أن جريان التفكير يلزم عنه قيام الحرية (1).

يذكرنا هذا الاعتقاد ، بمبدأ ديكارت (الكوجيتو) ، مع خلاف بسيط موجود في نتيجة الشرط ، حيث أثبت ديكارت بالفكر وجوده ، أما هيغل فقد أثبت حريته ، الأول فكر لنفسه ، والثاني فكر لغيره ، بينما يتفقان معا على أن الوجود الانساني يتوقف على حريته ، وهي كامنة في ماهيته ، أي في وجوده نفسه.

لنتابع مع هيغل التحليل المنطقي للفكر ، وقد قسم الفكر الى قسمين :

أولا : المضمون ، وهو واحد لدى جميع الأفراد ، أساسه الوعي ، فمهما اختلفت الأفراد في تحديداتهم الجزئية ، غير أن هويتهم واحدة ، تظهر من خلال نشاط فكرهم الكلي .

ثانيا : الشكل ، يقصد هنا نفي الخصائص الجزئية التي تتجلى فيها الأفكار ، وإلا لا تكون كلية ومجردة ، وبالتالي يصعب علينا فهمها أو تبليغها للغير .

لقد وجد في فلسفة أرسطو ما يعينه على شرح فكرته ، اذ قال عنه: (( . . . إن أرسطو عندما دعا العقل الى الارتفاع الى هذه المرتبة ، فان المرتبة

---

1) ن . م ، ص 96 .

التي كان يقصدها أرسطو لانحصل عليها إلا عندما نترك جميع آرائنا الفردية وأحكامنا المبتسرة تتساقط بحيث لانخضع الا لحكم الواقعة ))(1)

ان القضايا التي نطرحها للبحث في مجال الارادة الموضوعية ، نريد من خلالها معرفة مركبات الفلسفة الهيقلية ، ومراتبها ، من بعضها البعض ؛ فوجدنا الأنماط الخالصة للفكر تجمعها روح واحدة ، وهي المنطق ، سواء في فلسفة الطبيعة أم في فلسفة الروح ، لأن معرفتهما تتوقف على الصور المنطقية الموضحة للعقل الخالص، بأشكال جزئية ، وهذا لاينطبق على منهجه الجدلي فحسب، بل حتى على مناهج أخرى كالقياس في المنطق الصورى ، فالحد الأوسط يمثل الجزئي ، الذى يجمع بين الكلي والفردي ، كما يقرن بينهما في النتيجة، اذن كل جزئي يتضمن محتواه على الكلي والفردى ؛ لكن هيقل أعاب على الطبيعة عدم اظهارها للصور المنطقية في صفائها .(2)

أما في مجال فلسفة الروح ، فيمكننا مشاهدة الصور المنطقية بوضوح ، اذا ما شغلنا فكرنا ، وفهمنا التحليل التاريخي للعالم ، الذى هو مجال تجسدها فيه ، ويتجلى هذا التحليل في شكله المدروس في هذا الفصل ؛ أى ضرورة وجود الارادة الذاتية وتعارضها الارادة الموضوعية ، ثم يترتب عنهما الدولة ؛ غير أن الدولة قد يحكم عليها بالصلاح أو بالفساد ، ولهذه الأحكام قيمة ودور في المعرفة بها ، هل هي حقيقية أم لا ؟ وللبرهنة على ذلك ، يجب شرح مفهوم

1) ن . م ، ص 97 .

2) ن . م ، ص 103— 104 .

صدق مقولة ما قائمة في التصور ، فيرى هيقل أن الصدق لا يتحقق إلا بتوفر موضوع معيّن ، وهذا المفهوم متداول لدى الناس جميعا ، ويعملون به في حياتهم اليومية ، ويعني عندهم اتفاق التصور لموضوع ما ، مع نفس الموضوع في الواقع؛ ثم لاحظ وجود اختلاف كبير بين مفهوم الناس ، وبين المعنى الفلسفي للصدق أو الحقيقة ؛ بوصفه اتفاق مضمون الفكر مع نفسه[1].

لكنه ينظر بنظرة واحدة للمفهومين ، على أساس قيامهما على الاتحاد والانسجام ، في مقابل التشتت والرداءة ؛ فالشر والباطل يحملان تناقضا في جوفهما ، أما الخير والحقيقة ، فيحملان انسجاما في جوفهما ؛ هكذا يكون الخير والجمال والحقيقة والصدق عبارة عن اتحاد وتوافق بين الفكرة وموضوعها ؛ ثم لاحظ فارقا بين المفهومين ، حيث أن الخير على سبيل المثال خيران، أحدهما نسبي وآخر مطلق ، وكذلك الحقيقة ، هناك حقيقة مزيفة ، وحقيقة مطلقة ؛ بدليل ، أننا نكوّن تصورات سليمة في بعض الأحيان ، وهذا الاعتقاد يزول بمجرد فحص بسيط لمضمونها ، لكي تبدو لنا مزيفة ؛ كثيرا ما نصف الأشياء أو السلوكات بأنها صادقة ؛ مع ذلك أن التطابق الذى حكمنا به على صدق تصوراتنا بالموضوع ؛ ليس كليا ، بل نعتمد في الغالب على جهة واحدة أو بعض الجهات ؛ ومثل هذه المواقف التي نجهل فيها جهات عديدة ، لا تعد ولا تحصى ، وكان هذا العامل أو العلة . قد دفع هيقل أن يقرر: أن الله وحده ، هو الانسجام التام بين الفكرة الشاملة والواقع[2].

---

1) ن . م ، ص 105 .
2) ن . م ، ص 106 .

أما الجزئيات والأشياء المتناهية ، فان حقائقها مزيفة ، وبالتالي معرضة للفناء بالضرورة ، لأن وجودها لا يفي بمتطلبات الفكرة الشاملة كفرديات قاصرة ؛ وهذا النقص تعوضه ، اذا أرادت الاستمرار ، باللجوء الى شكل آخر ، ألا وهو النوع ؛ وقد سمى تجدد الفرديات وبقاء النوع (1) باللامتناهي الزائف ، في مقابل اللامتناهي الحقيقي ، الذى هو الله ؛ فاللامتناهي الزائف عبارة عن تركيب لمقولتي المتناهي والآخرية ، وهذه الثلاثة صادرة من مقولة الحدّ ، الذى يقابل شيئا ما ، وشيئ ما والحدّ يشكلان مركبا ، وهو اللامتناهي الحقيقي ؛ وهذه المقولات الثلاثة الأخيرة تشكل بدورها الوجود المتعين ، كمقولة مناقضة لمقولة الوجود ، من أجل تحصيل مركب الوجود للذات ؛ هكذا نكون قد وصلنا الى قمة الهرم ، أى الى مقولة الكيف ، وهي أول مقولة في دائرة الوجود .

لنعد الى النقطة الأساسية الآن ، وهي التعارض أو التناقض بين الفكرة الشاملة ، التي تكوّنها عن موضوع ما ، وبين وجودها الفعلي ؛ مثلما هو الحال في الدولة ، التي تنشأ من اتحاد الارادة الذاتية بالارادة الموضوعية ؛ أما كيف تكسب الدولة المصداقية ؟ أو متى تكون الدولة حقيقية ؟ فردّ أنها تكون كذلك ، في ظل الاتحاد بين الارادتين ، أما اذا طغت إرادة على أخرى أو اختل التوازن بينهما ، فسيسود الظلم والجور والشر والفساد ؛ عندئذ تسمى الدولة دولة سيئة أو ظالمة أو فاسدة ، لأنها منقسمة على نفسها .

---

1) ن ٠ م ٠ ن ، ص

يرى هيقل : أن الانسان معني بحل ذلك التعارض، وينبغي قيام مصالحة بين حديه ، بواسطة اكتشاف حدّ ثالث ، كمبدأ أعلى ، أي يمتاز عنهما بالاكتمال والانسجام والتحقق ؛ وقد أسند مهمة الاكتشاف للفلسفة ، وعليها أن توضح قصور الحدين المتعارضين ، لأن الواحد منهما لا يشكل حقيقة بمفرده ؛ سواء في ذاته أو لذاته ، فلذاته أيضا ، يكون في حاجة لغيره ؛ وقد رأينا منذ قليل أن المتناهي لا يكون لامتناهيا ولو بالزيف ، إلاّ باتحاده مع الآخرية ؛ لذا من الضروري أن تتم المصالحة ويقوم الانسجام والاتحاد ؛ وبفضل الفلسفة سيفهم العقل البشري ، أن هذا التناقض كان موجودا منذ الأزل ، وأن حله كذلك ؛ ولا داعي للبحث عن الحل أبدا ، مادام قائما منذ الأزل ، لهذا التوفيق بين الحدود لا يحتاج الى عناء كبير ، لكن المشكلة موجودة في عقولنا فحسب ، ولم تدرك بعد علاقة التسلسل المنطقي والطبيعي للأحداث أو الأشياء ، فالفرق كل الفرق بين الحدين ، أبقى عليه الفهم الانساني (1).

أظهر هيقل إعجابا وانبهارا بفلسفة كانط ؛ لكنه لاحظ فيها عدم الاحساس بالحاجة الى المصالحة بين المتعارضات ، مع أنه استطاع أن يكيف فلسفته ، لكي تهتدى الى الوسيلة ، كما أن فلسفته دلّت عليها أيضا ؛ غير أن نقصا أعاقه عن الوصول الى الهدف المطلوب ، فلا يكفي التدليل على التعارض بين الفكر الذاتي والواقع الموضوعي ؛ وبين الكلي المجرد والارادة الخاصة الحسية ؛ والعيب الوحيد في نظر هيقل ، يظل قائما في فلسفة كانط مادامت المشكلة

---

1) هيقل ، المدخل الى علم الجمال ، ترجمة ، جورج طرابيشي ، ط 2 ، دار الطليعة بيروت ، سنة 1980، ص 58 _ 59.

باقية على حالها ، لأنه لم يسع لازالة التعارض على الرغم من التعرف عليه،(1) وكان يعتقد أن الحل ممكن ، خاصة في مجال الأخلاق ؛ حيث وضع الروح العملي فوق الروح النظرى ، بمعنى أنه يتصور تلك الوحدة في الأفكار الذاتية، التي ينشئها العقل ، وهي تستغنى عن البرهنة وبما أن للأخلاق مطلب يتجلى في صورة (( يجب عليك )) ، والوجوب يعني عددا من السلوكات اللامتناهية ، التي يمكن أن تحدث ؛ لهذا لاحظ هيقل أن محاولة كانط توغلت قليلا في عمق المشكلة ؛ لكنه لم يستطع أن يقبض على الجوهر، ألا وهو الطبيعة الحقيقية للتعارض؛ ودون الاهتمام بالتعارض كواقع حقيقي وحيد ، جعله مقصرا ، ولم يتخطاه ، الى حل العقدة الكامنة فيه ، بأن يكتشف المركب من الحدين ؛ وقد أعاب عليه اقتصار المصالحة على الجانب الذاتي ، بدل أن يتصور الذات منسجمة مع الواقع ، ومع الحقيقة .(2)

ج ـ الدولة :

لقد سبق لنا ، أن لفتنا النظر الى مفهومها ، والى نشأتها من اتحاد الارادة الذاتية بالارادة الموضوعية ، أى تمثل المركب الذى تزيل التعارض بين الارادتين ، وفي نفس الوقت تؤلف شكل الروح ، وتحققها في الواقع ؛ ثم تصبح الدولة كيانا حقيقيا ، لا اصطناعيا ؛ وبالتالي تمثل العقل على الأرض؛ هكذا تكون ارادة الدولة أقوى من جميع الارادات الفردية ، وذات أوسع من جميع الذوات الفردية ؛ وتحمل في طياتها قيما وغايات أسمى وأنبل من قيم وغايات الأفراد

---

1) ن م ، ص 104 .
2) ن م ، ص 105 .

ولا شيئ يدعو الى التعجب ، اذا شاهدنا الدولة تضم نزاعات الأفراد ، وتعارضاتهم ، ونزواتهم ؛ وربما نرى تعارض ارادة فرد ما ، مع ارادة العامة ؛ اذ أشار في أكثر من موضع ، أن هذا التعارض قائم ، وأن التصالح كذلك قائم ؛ وقد صبّ اهتمامه على دراسة علاقة الفرد بالدولة ؛ وقبل التوسع فيها ، نود الوقوف على بعض مسلماته ، التي تعيننا في التحليل .

بما أن الدولة ليست ظاهرة اجتماعية مباشرة ، وانما هي تركيب لظاهرتين :

**أولا : العائلة :** ظاهرة اجتماعية أولية ، وأبسط مؤسسة اجتماعية ، تقوم بدور التربية ورعاية الأطفال الى أن يبلغوا أشدهم ، واعتبرها المصدر الأول للأخلاقية لأنها تجمع بين الفرديات ، وتوحد بين اراداتهم ، وتعمل على صهرها في ارادة الجماعة ، غير أن هذا الاجتماع نشأ من الضرورة الطبيعية ، ليس بدافع سياسي ، ونفس الرأى لاحظناه عند جان جاك روسو في كتابه: ((العقد الاجتماعي )) ؛ لكنهما يختلفان في مسلمات كثيرة ، وكذلك في الغايات؛ فهيقل دعا الى ضرورة قيام حرية الانسان في اطار اجتماعي ، أى أن الحرية في حاجة الى القانون والأخلاق ، لهذا عدّ الأسرة نواة اجتماعية هامة، فهي تمهد لنشأة الدولة ، وفي ظل الدولة يترقى الانسان ويعلو عن الخصوصية الذاتية ، والنوازع الطبيعية الحيوانية .

أما روسو ، فيرى عكس ذلك تماما ، اذ اعتبر المجتمع ومؤسساته منها الأسرة تحد من حرية الفرد ، وتقهره عن تحقيق مطالبه الذاتية ، وتمنع شخصيته عن التفتح والنمو.

والذى يهمنا هنا ، هو ابراز المفهوم الهيقلي للعائلة ، ان الغايات التي يرمي اليها بعيدة ، كالتنشئة على الأخلاق ، والقوانين العامة وأن الأخلاق في حدّ ذاتها قوانين ، تخدم الانسان عن طريق تبصيره بكيفيات التصرف ، كما تربط بين الأفراد على أساس مبادئ وشعارات يطمحون لتجسيدها فعليا ؛ ويجدون أنفسهم يقومون بالواجب نحو بعضهم البعض ، لمجرد اعتقادهم بالمبدأ ، الذى سيكون علة في أفعالهم ، وبالتالي يؤدون أعمالهم عن وعي واقتناع ؛ وهذا الاختيار والدراية بالأفعال ، له مدلول عميق ، حيث أن الانسان يتخلى عن العواطف والرغبات الطبيعية ، التي تبعده عن الاختيار نفسه ، والتفاعل والخير والارتقاء ؛ لأن الأخلاقية بماهيتها في صراع دائم مع الطبيعة .

هكذا قرر هيقل أن التعارض حالة ضرورية ، كونها طبيعية في الأشياء ، حتى لدى الانسان ، وبما أن العالم ينقسم الى قسمين ، عالم حقيقي أو الحقائق أو الروح ، وعالم طبيعي ؛ كذلك الانسان يتركب من ثنائية ، الجانب الروحي ، والجانب الطبيعي أو المادى ؛ فالطبيعي مثل الجسم ، وما يحمله من شهوات ونوازع ، وهذا الحال أدى الى حبس الانسان في الزمن الأرضي ، والواقع المبتذل ، وقد وجد نفسه أسيرا لحاجات مادية ، ليس في وسعه الا اللهث وراءها ، والانقياد لأهوائه ؛ أما العالم الروحي ، فهو عالم الخلود والفكر والحرية . (1)

اذن العائلة معنية بهذا الدور التربوى الأخلاقي والاجتماعي .

**ثانيا : المجتمع المدني :** هو تجمع الأفراد بدافع المحافظة أو الدفاع

---

1) ن . م ، ص 55 — 56 .

عن مصالحهم، مما يضطرهم الى تبني سلوكات أخلاقية ، تتحكم في تصرفاتهم، ثم إنشاء قوانين لحماية المصالح العامة ؛ لكن الناس ليسوا متوافقين دوما، ولا هم براضين عن بعضهم البعض في أغلب الأحيان ، لذلك يميلون الى التنازع والخصومات، لعدم اتفاقهم على استغلال المصلحة العامة ، التي نشأت من أسباب اجتماعهم، لأن المصلحة العامة لا تضمن تحقيق كل نزوات الأفراد المشتركين ، وهو أمر لا يبعث على الارتياح وبالتالي يكون المجتمع المدني عالما فردانيا نفعيا ، كونه يقوم على تأمين مصالح الأفراد ، وقد سماه هيقل مملكة الذرية الاجتماعية .(1)

<u>ثالثا</u>: <u>الدولة</u>: كيان اجتماعي أسمى من المجتمع المدني ، هدفها لا يتوقف على ضمان حرية الأفراد والمحافظة على مصالحهم، بل الدولة تترفع عن هذه المسالك والغايات المادية ، انما هدفها الجوهري قيادة الأفراد الى القيام بالواجب ، وحثهم في سباقهم اليه ؛ هكذا تكون الدولة مرقاة للحرية الفعلية والغايات السامية ، لذلك تتميز عن العائلة والمجتمع ، بما تمارسه من إرغام للأفراد على تخليهم عن طبائعهم الحيوانية ، ونوازعهم الفردية (2) ؛ والعمل المستمر على تهذيب أنفسهم ، وتطويعها لكي تنسجم مع قوانين الدولة .

وينطوى مفهوم هيقل للدولة على تغيير جذري ، لما شاع عن دورها كوسيط بين الأفراد ؛ في غالب الأحيان يفهم الناس من دورها مجرد ضمان الحقوق الاجتماعية ، على أساس أنها تشكلت من تجمع مجموع الارادات الفردية؛ بينما هو ينفي أن يكون غرض الدولة مرهونا بتوفير الرخاء المادي لأعضائها ،

---

1) سيرو ودوندت ، هيقل ، ص 96 .

2) ن . م ، ص 97 .

أو حالة تعبيرية مزيفة للحرية ، بل تتشكل وفق قواعد ومعطيات موضوعية ، حيث يمكن أن يعبر عنها جميع الناس ، أو فرد واحد فقط ، ففي الحالة الأولى يبدو الأفراد طائعين ومقتنعين وواعين بولائهم للدولة ، وهذا أفضل حال عن الثاني ، الذى يسمو فيه الفرد الى مستوى التمثيل للكلي في شخصية منفردة ، تعمل على تجنيد باقي أفراد الشعب في سبيل تحقيق الروح والكلي والحرية ، ويكفي وعي الفرد الواحد لنشر الحرية ، كما كان الحال عند أهل الشرق ؛ اذ تجلت الحرية في البداية في شخص واحد ، وهو مظهر أولي لابد منه ، اذا أردنا أن نفهم مراحل انتشار الحرية ، وشكلها الكامل ؛ ويعطينا تدرج الوعي بالحرية الصورة الحقيقية ، لما يجب أن يكون ؛ لذا وضع هيقل الأخلاقية والدين والفلسفة وحتى الفن كتعبير عن المطلق في الأرض .

فيما يخص مقولة الحرية ، اعتبرها كماهية للدولة وغاية في نفس الوقت ، تسعى لتحقيقها ، سواء في الجانب الذاتي أو الجانب الموضوعي ، غير أنه لايتفق مع الناس ، وكذا مع الكثير من الفلاسفة في مفهوم الحرية ، لأنهم لا يدركون منها غير الجانب الذاتي ، مثل روسو في دعوته الى احترام جميع الارادات الفردية دون استثناء ، وإلا لا تقوم الدولة ، ولا الاجتماع المدني ، وللفرد الحق أن يحتفظ بالحقوق الطبيعية ، لوقت الحاجة ، كهذه الحالة ، والتي يشعر فيها بالجور والحرمان ، أحيانا ، ثم بعدئذ يحق له فسخ التعاقد ، أما اذا تنازل عن جميع الحقوق ، فيصعب عليه أن ينقذ نفسه من تلك الأحوال البائسة ؛ وهيقل يرفض تصور روسو ، ويراه متشددا ، لأنه يستحيل حصول مثل هذا الاتفاق بين الناس ، دون اختلاف ما ، وقد ضرب مثلا بالمجلس التشريعي البولندى ، الذى

يشترط موافقة كل الأعضاء ، قبل اتخاذ أية خطوة سياسية ؛ وبالتالي تصبح الحرية بمفهوم روسو عاملا في انهيار الدولة[1] بسبب استحالة الاتفاق المطلق .

لقد كان مفهوم هيقل يستند الى مقولة( ( المصلحة العامة فوق المصلحة الخاصة)) وهي مبدأ أساسي في فلسفته التاريخية والسياسية ، واشترط في مجال تحقيقه الفعلي ، أن تخضع الأقلية للأكثرية ، وأن تذعن لها ، كما أنه جعل الغلبة عاملا حاسما لفض النزاعات بين الأفراد ، والغلبة لا تكون الا للأكثرية ؛ أما من يعتقد بأن الشعب وحده المدرك للعدل والخير ، والمالك الوحيد للعقل والبصيرة ، فاعتقاده باطل ومزيف ، لأن الشعب بكل فئاته لا يستطيع تمثيل نفسه، وليس في امكانه ذلك ، الا عن طريق الأغلبية فقط ، وإذا وجدنا فئة اجتماعية تملك القدرة على تمثيل الشعب ، وهي فئة قليلة ، فان قدرتها عبارة عن وهم وادعاء ، لأن هذا الامكان تستطيع كل الفئات أن تدعيه، وبالتالي لا تسمح لها الظروف أن تلزم الناس بالقوانين ، مالم تكن فئة كثيرة ، ومسيطرة ، والناس لا يطيعون الآمرين ، مالم يكونوا عصبة ؛ لهذا وقف هيقل موقفا صارما ،عندما نفى تأسيس الدولة على القرارات الشعبية ، فرأى أنها تقوم على العلم الناضج ، ورفع المصلحة العامة فوق المصلحة الفردية[2] .

اذا أرادت الارادة الفردية التفتح والمساهمة في انجاز أهداف التاريخ عليها أن تضع نصب عينيها الحرية ، بوصفها ماهية وغاية في ذاتها ،

---

1) هيقل ، محاضرات في فلسفة التاريخ ، ص 108 .

2) ن م ، ن ، ص.

وفي ذات التاريخ ؛ بمعنى تكون ارادة الفرد غير معزولة ، ولا منفصلة عن إرادة الأغلبية باعتبارها قاعدة أولية ومسرحا لتجسيد وجود الدولة ، التي هي مجردة ؛ أي لولا النشاط الفردي ، لتعسر على الدولة الخروج الى الوجود المعيني ؛ وبالفعل شعر هيقل بحاجة الدولة للارادة الفردية ؛ غير أنه لاحظ تفاوتا بين الأفراد ، هناك من هو مؤهل ، وهناك من لا أهلية له ؛ في تدبير الأمور السياسية ، وفي تقرير مصير الشعب والدولة ، وفي اصدار الأوامر للمواطنين أو دعوتهم الى تنفيذ القوانين ، لذا ينبغي انتقاء أولئك القادرين على تحمل المسؤوليات ، وفصلهم عن الشعب (1) ، لكي يتمكنوا من أداء واجباتهم ، وينالوا طاعة الشعب .

غير أنه ، لاحظ أن الطاعة ليست متسقة مع مبدأ الحرية في انشاء الدولة ، كمؤسسة اجتماعية تحمي المصالح العامة ، لأننا نجد الآخرين في أغلب الأحيان يتصرفون عكس ما تقتضيه المصلحة العامة ، أي عكس الحرية أيضا ؛ ربما حدث هذا بسبب اندماج الآمرين بالمأمورين ، لهذا يرى ضرورة التفرقة بين الحاكم والمحكوم لتجري السياسة وتتسق بينهما ، وقد رأينا قبل حين ، كيف يتماسك المجتمع ، وينتظم في سبيل تحقيق الغايات السامية ، في ظل هذه التفرقة ، ووجوب الطاعة ؛ لكن هيقل استدرك الأمر ، عندما حاول تقديم العلاج في الوقت المناسب ، قبل فوات الأوان ، حيث يفهم منه ، أنه يميل للتعسفية أو للاستبداد . فقال :(( فلابد أن يصاغ الدستور على نحو من شأنه أن يطيعه المواطنون بأقل قدر

---

1) ن . م . ن ، ص .

ممكن وإلاّتكون أوامر الرؤساء تعسفية إلاّ الى الحدّ الأدنى ، وبحيث أن جوهر ماتكون من أجله التبعية ضرورية))[1] .

لقد استخلص من هذا التفاوت الضروري أهم المظاهر ، التي تعكس أنماطا دستورية لدى الدول وهي : ملكية ، وارستقراطية ، وديمقراطية ؛ وهو لا ينكر احتمال انقسام واحد من هذه الأنظمة ، بدورها الى أقسام مختلفة ، كالملكية الاستبدادية ، والملكية الصحيحة ؛ أو تمتزج لتكوّن أنواعا أخرى من أنظمة الحكم ، ولم يدرجها في تصنيفه ، لأنها ليست قائمة بذاتها ، بل خليط من تلك الفئات والأنظمة المذكورة آنفا ؛ وأشكالها مشوّهة ومتناقضة ، وهذا التضارب تترتب عنه مشكلة عويصة ؛ ما الدستور الأفضل ؟

وجد الناس في مفاخرة بينهم ، كل قوم أو شعب يدعي أن دستوره الأفضل ، ونظامه الأعدل ، لذا حاول حصر الجوانب التي تقوم عليها الغاية من تأسيس الدولة ، لعل وعسى أن يستشف معايير تبيّن ماهو الدستور الأفضل ؛ من المعلوم أن الغاية من تنظيم الدولة ، هي الاستمتاع الهادئ بالحياة من جانب المواطنين في ظل السعادة الكلية ، وفي نفس الوقت تعتبر تلك المعايير مثلا عليا للدستور ، أو مثلا عليا للهيئة الحاكمة ، وهذه الأخيرة ، تتميز بها أنظمة الحكم الملكية والارستقراطية وقد ضرب مثلا ، بأفلاطون الذى وضع الحكام دون اهتمام على الاطلاق بالقضايا الجزئية ، بل همهم الوحيد هو تحقيق تلك الغاية ، أى المثل العليا[2] .

---

1) ن . م ، ص 109 .
2) ن . م . ن ، ص .

كما شنع اعتقاد الذين يصنعون الدستور على أسس نظرية بحتة ، لكي يفوق الدساتير الأخرى أو يقال أنه الأفضل ، ومثل هذه الدساتير تنشأ من القرارات النظرية ؛ وهي بعيدة كل البعد عن الواقع ، وامكان التطبيق ؛ ففي ظنهم أن شكل الدستور مسألة اختيارية مرهونة بالفكر النظرى ؛ أما الجانب العملي ، فهو متروك للساسة ، لأن يفعلوا ما شاؤوا فعله ، وقد ضرب مثلا هنا ، بالمداولات التي أجريت في بلاد فارس في سبيل استحداث دستور جديد ، بين أشراف فارس المتآمرين في خلع سمرديس المزيف — مجوسي استعار اسم سمرديس الذى قتله أخوه قمبيز ، مدعيا أنه لم يمت — دون اشراكهم للشعب ، عندما لم يجدوا فردا من سلالة الأسرة المالكة على قيد الحياة. (1)

ثم انتهى في عرضه الى دساتير العصر الحديث ، ووجدها بدورها لا تعتمد على الاختيار الحرّ المجرد من الاعتبارات المادية والجزئية ، بل تعتمد أساسا على فكرة الشعور بالحرية ؛ غير أن الشعور أو تصور الحرية في الذهن ناقص من جهة أنه حالة مجردة فحسب ، لا تختلف كثيرا عن الفكر النظرى ؛ على الرغم من موافقة الأشخاص الذين يمارسون وظائف سامية في الدولة على هذا التصور ، بدل معارضته ، فانهم اذا سئلوا عن مدى تطبيقه ، سوف يعترفون أنه لا يمكن تطبيقه في جميع الظروف ، وينبغي الاقتناع ببعض الحرية فقط ، وهذا النمط يوجد في الدستور الملكي ، وأما ضرورة قيام الدستور على أحوال الناس ، فمسألة سطحية في نظر المنظرين ، الذين يجعلونه عرضيا ، بسبب التعارض بين

---

1) ن م ، ص 110 .

الفكر والواقع ، لذلك مالوا الى الفكرة المجردة [1] ، وأهملوا الواقع ، كما أنهم لم يدركوا الفكرة أو الغاية نفسها بتمامها وكمالها ؛ بمعنى كانت نظرتهم قاصرة ، وغير واقعية سواء للشعب أو للدولة ؛ لأن الدستور ينبغي أن يكون شكله واحدا ومنسجما ، ومضمونه كلا ، وروحه معبرة عن دين الشعب وفلسفته وفنه الخ . . . ، بل نقول ثقافته على الاطلاق ؛ بالاضافة الى العوامل الخارجية ، كالمناخ والموقع والجيران الخ . . . ، حتى تصبح الدولة كلية فردية [2] ، لا تتجزأ بصدمة أو عارض في حياتها .

لهذا رأى هيڤل تحليل وظيفة الدولة مرهونة بتحليل الوظيفةالسياسية ، التي تقوم على علاقة الطرد والجذب بين الحاكم والمحكومين ، لكي يتم الانسجام بين الكلي والجزئي ، وهي علاقة قائمة على السيادة الطاغية للحاكم وعلى الخضوع الغريزي للمحكومين ، وبها يكمننا تفسير أصل أية دولة ، مع مراعاة الفرق بين الطغيان الهمجي الأناني ، والفردي المنعزل ، وبين الطغيان كسيادة للارادة العامة ، حيث تتحد الارادة الفردية بالارادة الكلية ، ليشكل هذا الاتحاد الفكرة السياسية في هيئة الدولة ؛ غير أنه لا ينشأ دفعة واحدة ، كما أوضحنا في أكثر من موضع ؛ بل الفكرة تتطور من خلال مسار مجرد ، ومن داخل ذاتها ، ذلك ما يساعدنا على تفسير الاستقلال الحقيقي للدولة ، على هذا الأساس تمر الدولة بمرحلتين :

أولا : تنشأ بقوة ما ، في الغالب طبيعية ، في شكل النظام الملكي ،

---

1) ن م ، ن ، ص .
2) ن م ، ص 111 .

اما أبوية أو عسكرية .

ثانيا : اذا كان الصراع بين الفردية الأنانية والارادة العامة، يؤدي الى انتصار الفردية المندمجة مع الكل ، بعد ذلك تظهر الدولة في شكل الأرستقراطية ثم الديمقراطية ، وأخيرا الملكية[1] .

والملكية عند هيقل نوعان ، يعني بالملكية الأولى النظام الأبوي أو العسكري وهو فردي محض، أي سلطة الفرد المستبد ، الذى يحكم حسب ميوله ورغباته ومصالح الفردية المنعزلة ؛ بينما يعني بالملكية الثانية ، النظام الذى يأتي نتيجة ارادة الشعب ، وتطور روحه في التاريخ ، وفيه تترك المطالب الفردية جانبا ، عكس المرحلة الهمجية أو الطبيعية[2] .

وصفوة القول ، أن مبادئ سياسة دولة ما ، لا يمكن أن تؤخذ كنموذج لدولة أخرى ، وعلى سبيل المثال الدساتير القديمة لا تعبر الا عن شعوبها فهي خاصة بها ، فالدساتير على العموم لا تتضمن قاعدة سياسية عامة ، يمكن تداولها في مختلف العصور التاريخية ؛ بما أنها مصاغة وفق خصوصية حضارية وثقافية ودينية لكل شعب ودولة ، وكلنا يعلم أن تلك الأحوال غير متماثلة بين الشعوب ؛ نظرا للتفاوت المكاني والزماني ، ونظرا لترقى كل مرحلة أخرى في سلم تطور الروح الكلي ؛ فان مبادئ دستور أية دولة قديمة ، لا يفيدنا الآن ، لأن تلك الأنظمة لم تعد صالحة لعصرنا ، ولا تجدى نفعا في حل مشاكلنا ؛

1) ن ، م ، ن ، ص .

2) ن ، م ، ن ، ص .

لهــذا الانتفــاع بهــا، يكاد يكون معدوما ، لعدم وجود مبدأ أساسي جــوهـــرى وواحـــد يجمع بين الدســاتيـــر قديما وحديثا ؛ أمّا ما هو موجود فعلا، فلا يتعدى عناصـــر مشتركة في شكل تعريفات وعقــائد طموحـــة ؛ مثل، فكرة الحكومة العادلـــة ، وضـــرورة سيادة العقل والفضيلة ؛ لكن تصورات البشر مختلفة عن شكل الحكــــومـــة العـــادلة ، لذلك جـــاء كل دستور بصيغـــة وتصورات وعقائد وطموحات عينيـــة عـــن الحكومـــة العـادلـــة ، مختلفة عن الأخـــرى[1].

ولقد ذكرنا من قبل أن هيقل لاحظ أننا لانتعلم شيئا من الدساتيـــر؛ أما بالنسبـــة للعلوم والفنون ، فهي تحالف السياسة ، حيث تقوم الفنون والعلـــــوم الحديثة على القديمة ، وكذلك الأمر بالنسبة للفلسفة ، فان الفلسفة القديمة تعتبـــر كأســـاس الفســـفة الحديثة ؛ والعلاقة التي تؤلف بينهما علاقة تواصل لنفس البناء ؛ حيث تستفيد الدراسات الحديثة في الفلسفة والفنون والعلوم ، مما كان موجـــودا قـــديما ؛ ومهمة العالم هي أن يكتشف مقاييس عامـــة ، مشتركة ويعمل بهـــا فـــــي أي عصـــر ؛ لكننا في السيـــاسة لانجد مثل هذه المقاييس العامة[2].

ويظل مبـــدأ استحالة الاستفادة من الدساتيـــر القديمة أمرا واضحـــا ، حتى لو وجدنا بعض أوجـــه الشبه مثل : ممثلي الشعب لدى الحكومـــــة فـــــي الهيئة التشريعية ، طريقة شائعة منذ القديم في المجتمع اليوناني والرومانـــــــي، بوصفها طريقة تعبر عن الحـــرية الشعبية ، وحكم الشعب ، حيث تسمح لجميـــــع

---

1) ن م ، ص 112 .

2) ن م ن ، ص .

المواطنين أن يساهمون في المداولات واتخاذ القرارات بشأن القضايا العامة ، ونفس الطريقة تستعمل في الحاضر، بعد ادخال بعض التعديلات ؛ وبالفعل لجأت الدول الحديثة إليها ، حين لاحظت استحالة ابداء الرأى بطريقة مباشرة ؛ لكن هيقل لم يكن راضيا بها، كونها تؤدى الى الفصل بين الشعب والحكومة ، وتوهمنا أن الشعب صاحب سيادة.[1] بينما الأمر بخلاف ذلك .

وتفرز هذه الطريقة نزوات ذاتية لدى النواب ، ويحتكمون الى مبدأ الفردية المنعزلة ، ويميلون الى التعسف في ممارسة هذه الطريقة ؛ وحسب هيقل ، لا يرقى الفرد إلى مستوى تمثيل الارادة العامة ، إلا اذا كان متنورا، وهذا الشرط يستحيل أن يتوفر في النواب أو في أغلبيتهم على الأقل ، لأن انكشاف الارادة العاقلة يكون بطريقة مستقلة ؛ لاعن طريق الانتخاب.[2]

اذا كانت الدولة عند هيقل قائمة على الكيان الواحد ، والاتحاد بين الجزئي والكلي ، فان أسسها عديدة كما رأينا ؛ وهذا لايتم الا بالتناسق والتلاحم بين مبادئها وغاياتها في اطار الوعي بحريتها الخاصة ، أى الوعي بنفسها الذي هو الغاية السامية والطبيعية ؛ وسبق أن عرفنا جملة العوامل الجوهرية المكوّنة للدولة ، والدافعة الى تأسيسها واستمرارها ، من خلال تطور الروح البشرى ، وهو عبارة عن اتحاد الجانب الذاتي والجانب الموضوعي ؛ بقي علينا أن نطلع على مكانة الدين في الدولة ، فهيقل جعله في قمة الهرم كغاية ، وقاعدة للدولة

1) ن • م ، ص 113.

2) ن • م • ن، ص •

كدافع لاندماج الفـردي أو الجزئي بالكلي وباعتباره يرتفع بالروح الى ما فـــوق التحديدات المكانية والزمانية ، أي الى الوعي بالروح المطلق ، لأننا بفضل الخشوع والتأمـل نتجاوز النوازع الفرديـة ، والاهتمامات الجزئية ، ونميل الى طلـب التضحية والبذل ؛ ففي البذل نعارض بين المبدأ وبين الواقع والمصالح الفـرديـة أو الخاصـة ؛ وبصفـة عامـة الارادة والمشاعر الفرديـة ؛ غير أن الأخذ بالديـن يؤدي في نهـاية المطاف الى استحداث مشاعر ووجدانيات ، لاتختلف كثيـرا عـن الغـرائز ، مما دفـع هيقل الى تصنيفه ضمن الفكر النظري ، كونه يصنع صـورا للعبادات ، لاتسمـح في الغالب للحريـة والفكـر أن يستمرا في الجريان[1].

أما مكانـة الفن كشكل ثان لتجسيد الروح بعد الدين ، فلـه تأثيـر أكبر في نظـر هيقل ، لارتباطه بالعالم الحسي والفعلي ، وهو الشيئ الـــذى لايستطيعـه الدين ، وغايـة الفن هي التعبيـر عن صورة الله ، لاعـن روحـه قطعـا ، لذلك يسعى الى تجسيد غير المرئي ، حتى يصير مرئيا ، بمعنى يصـوره أمام ملكـة الخيال والحدس ، إلاّ أنـه لم يوفـق في مهمتـه ، لأن ما هو حقيقـي ، لايقبـل التصور والشعور كما هو الحال في الدين ؛ فهو ليس محل حدس وحـده أيضا ، مثلما في الفن[2].

أما الشكل الثالث أو دور الفلسفة ، كملكـة للتفكير ، فهي أكثر سمـوا وعلـوا وتحـررا ، في تقدير هيقل للعناصر الثلاثـة المحركـة للتاريخ والمجسـدة للـروح[3] ، وقد بينّـا وظيفتها في فصـل قبل هـذا .

---

1) ن م ، ص 114 .
2) ن م ، ن ، ص .
3) ن م ، ن ، ص .

وينطوى هدف هيقل في عرضه البسيط لأشكال الاتحاد أو الروح هنا، مذكرا ومعرفا بالموضوع ، ألا وهو الدولة ، وهي كيان شامل لدائرة كاملة ، تحتوى على جملة ثقافة الأمة ، وبدون هذه المقومات لا نرى شكل الروح ، ولا تكون الدولة فعلية ، إلاّ بتلك المقومات التي تبعث الحياة ، حتى في شؤون الدولة الأكثر خصوصية ، وبالتالي تكون الروح متغلغلة بعمق في كل المؤسسات ، هكذا دعا هيقل الانسان أن يتخطى كل العقبات ، لكي يصل الى التحقق الفعلي للوعي بروحه ؛ ومن ثمة ، تكون الأخلاقية الاجتماعية قطبا يجمع بين الارادة الذاتية والارادة الكلية ، وبؤرة هذا الوعي هو الدين (1).

لقد دعا هيقل الى الحديث عن الدين مرّة أخرى ، ليبحث مضمونه ، هل هو يعي ماهو حقيقي ؟ وكيف تكون الفكرة في شكلها المجرد ؟ وكيف يدركها ؟ قبل الاجابة نود التذكير بمبدئه في تعريف الدين ، فهو مصدر تعريف للأمة ، وفيه تصب ما تعتقد أنه حقيقي ، وبوصفه النفس المتغلغلة في كل شيء جزئي ، لهذا عدّ تصور الله أحد الأسس والمظاهر العامة التي تحدد أو تعرف بشخصية الشعب (2).

هاهنا يصبح الدين في علاقة وطيدة بالمبدأ السياسي ، وأنصار هذه الفكرة نسمعهم يردّدون كثيرا ، ان الدولة تعتمد على الدين ، ويجب عليها ذلك ؛ لكن ترديدها عند هيقل ، لا يعني أكثر من وجوب الطاعة من المواطنين

---

1) ن ، م ، ص 114 — 115 .

2) ن ، م ، ص 115 .

للحكام ، لأن خشية الناس لله تكسبهم بمرور الزمن الاستعداد للقيام بالواجب ، وتدفعهم الى طاعة الملك والقانون ؟ وهذا يجعلنا نشك في خلوص النية لدى المردين ، مثلما قال هيقل :(( بل أن هذه الخشية مادامت تعلي من شأن العام وترفعه فوق الخاص، يمكن أن تنقلب ضد هذا الأخير وتصبح متعصبة وتعمل على اثارة القلاقل بعنف هدام ضد الدولة ، وضد مؤسساتها وتنظيماتها ))[1] .

وبالفعل استطاع هيقل أن يبرر هذه المكانة المرموقة ضمن مقومات الدولة ، غير أن فاعليته تقتضي الاتزان والهدوء في الشعور به ، كي يحافظ على الدولة ، لأن أي زيادة أو نقصان في هذا الشعور يؤدي الى ما لايحمد عقباه ، فتدعيم الدين للدولة مسألة مبدئية وجوهرية في آن واحد ، ولابد أن يتغلغل في قلوب الناس، وتأسيس الدولة عليه ، وصدقه كمقوم يتوقف على اعتبار مبادئ الدولة صحيحة في ذاتها ولذاتها، ثم النظر إليها كتجليات متعينة للطبيعة الالهية[2] .

لاشك أن مسعى هيقل لتوضيح مفهوم قيام الدولة على الدين ، كان خطوة على جانب كبير من الأهمية ، بدليل أن الفهم الساذج للفريق السابق ، له خصم لايقل عنه سذاجة وسخافة كما قال هيقل ، وهو فريق يدعو الى الفصل بين الدين والدولة ؟ كرد فعل ضد الفريق الأول ، وكلا الفريقين المتعاندين على ضلال ، فلا يخلو فكرهما من مغالطة في الدين والدولة ؟ واذا كان الفريق

1) ن م ، ن ، ص

2) ن م، ص 116 .

الأول يلح في ندائه للتمسك بالدين ، وبذل المزيد من الجهد في سبيل غرسه في قلوب الناس ، بدعوى الشعور بخطر اختفاء الدين من ساحة السياسة ، وضعفه عند الناس ؛ وعدم العمل به فقط في الحياة ، ربما هذا الوضع يدل على شيئ مرعب حقا ، وغير مقبول في السياسة أو غيرها ، لكن الكيفية المقترحة لعلاج الوضع ليست سديدة ، بمعنى ، فان مجرد غرس الدين ونشره ، في الحالة هذه يمكن أن ينتشر دون العمل به ، أو يوثق به ، أى لا يحقق أهدافه .(1)

يلاحظ هنا أن فكر هيقل في هذا المجال ككل فكر شمولي يعطي أفكاراً أو تعاليم عامة ، يفترض أنها صحيحة ، دون أن يهتم بميكانزم تحققها ، فهي أشبه بنصائح أو أوامر يبذل الجهد لغرس الدين الخ ... علما بأن التاريخ قد أثبت أن التغيرات الأخلاقية وآثارها على الأشكال السياسية والاجتماعية ـ كالدولة والمؤسسات ـ لا يحصل إلاّ بعامل الميل التاريخي الذى لا يتشكل إلا بمرور حقب تاريخية طويلة ترسخ تقاليد معينة ؛ أو بحالة ثورية معينة تجتاح أمة من الأمم نتيجة توفر وتظافر ظروف خاصة بكل حالة .

أما الجهد المبذول لغرس الدين أو القيم عن طريق الأوامر أو النصائح أو النشاط الاعلامي والمدرسي وغيره ، فقد أثبت فعالية أضعف ، وذلك يكون واضحا اذا ما لاحظنا تخلخل أخلاقيات كثير من الأمم ، بعد زوال موجة الحماس الثورية ، مثل ما حصل في المجتمعات الاسلامية عموما ؛ وقد يكون المثال السوفياتي صالحا على عدم فعالية غرس القيم عن طريق الخطب والاعلام والتوجيه

---

1) ن . م . ن ، ص.

المدرسي ، وذلك ما يجعلنا نشك بقدرة التوجيه الهيقلي على التحقق .

أما الفريق الثاني المضاد ، فقد اشتهر في العصر الحديث ، بدعوته الى الفصل بين الدولة والدين ، أى يجب اخلاء محتوى الدساتير من الأخذ بتعاليم وقيم الدين ، وفي التطبيق أيضا ، يجب ابعاد مبادئ الدين وصوره عن المجال السياسي ؛ وقد نعت هيقل هذا الزعم بالحماقة ، مبرزا ضرورة اعتماد مبادئ التشريع السياسي ومؤسساته على القيمة الذاتية ، التي تستمد من الدين ، وإلا تصبح الدولة دون مركز ، وتبقى مجردة ، لا سبيل لتعينها .(1)

والدين مثل الحرية قوة كامنة في أعماق الانسان ، كما هي كامنة في أعماق الوجود بصفة عامة ، واذا كانت الحرية قوة محركة ، فان الدولة كيان ومسرح لتحقيقها ، ولكن الدولة العالمية تظهر بالتدريج عبر التاريخ ، وهذا التدرج يستوجب أشكالا مختلفة تتعين بها ، لكي تصل الى مبتغاها ؛ وهي الحكومات المعبرة عن مضمون الروح أو الحرية ، حيث يكون الأفراد أبناء أمتهم ، والأمة في تطورها ابنة عصرها ، فلا أحد يتخلف عن عصره أو يتجاوزه .(2)

أما أشكال الحكومات ، وهي تتدرج في التاريخ الواحدة بعد الأخرى ، فقد أشرنا إليها آنفا ، وهي بالترتيب ، النظام الملكي ، والنظام الارستقراطي والنظام الديمقراطي وهو ترتيب مؤقت صنف حسب انتشار الحرية وتعميمها ؛ غير أن هيقل لم يوافق عليه ، بسبب الفهم والاستعمال السيئ لتلك الأنظمة

---

1) ن . م ، ص 116 _ 117 .

2) ن . م ، ص 117 .

منذ أفلاطـون الى عهـده .

أما الترتيب الطبيعي والمنطقي فيخالفه حسب هيقل في مفهوم الحرية، وانتشارها، ولكي تتوحد الدولـة في كيان مستقل ، فمن الواجب تقسيم النظام الملكي الى قسمين ، مثلما وضحنا قبل قليل ، ويتوسطهما النظامان الارستقراطي والديمقراطي .

1 — <u>الحكـومة الملكيـة الأولى أو الاستبدادية :</u>

حكم الفرد الأوحد، الذي لاينازع فيما يملك ، فهو حكم لسيادة القـوة أو الشرف ؛ أو نظام عرفتـه البشريـة منذ فجر التاريخ الحضارى ؛ نشأت الملكيـة من النـزوة الفردية ، قسمها هيقل الى قسمين أو مرحلتين ، حتى اكتمل النظام:

الأولى، مثل حياة القبائل الهمجية التي تنتقل من المناطـق الجبليـة الى مناطق جـديدة ، تستوطنها وتحاول الاستقرار في حياتها .

الثانية ، مرحلة الاستقرار ، وتأسيس الامبراطورية ، مثل الامبراطوريـات الشرقية القديمة ، التي نشـأت من علاقـة الأسـرة أو الحكومة الأبويـة ، وهـي ترعـى التنظيم الاجتماعي بالحكمة (1) .

ولقد تطرقنا الى هذه الفكرة سابقا ، ونود هنا إعطاء الصورة المتكاملـة للبناء السياسي في الدولة ؛ دون أن يتغير مبدأ وجودها في نظـر هيقـل أى المتعلق بمبدأ الحريـة ، وهي محصـورة في فرد واحد ، أما الآخـرون نقصـد المحكومين ، فعليهـم بالسمع والطاعـة للأوامر والنواهي ، وليس لهم قـدرة علـى

1) ن.م ، ص 178 .

التفكيــر والادراك ؛ وهذه المرحلة الأولى من مراحل تطــور الروح ، تعد طبيعية ، لخلوها من التنظيم السياسي الواعي ، ولتمثيلها للروح في طبيعتهاالأولى ؛ وهــي المنطلق في سلم تدرج الوعي بالحريــة ، أدت واجبها في التاريخ العالمي ، حيــث انتقل البشر الى المرحلة الموالية فالموالية ، وأخيرا الى مرحلة الشمول الكلي [1] ، وهـي احتواء الروح لذاتها تحت ظــل الحكومة الملكية الثانية .

## 2 ـ الحكومــة الارستقراطية أو الديمقراطية :

وهي الشكل الثاني ، لتدرج وعي الروح لذاتها ، نظام الأقلية المتمتعــة بالحريــة ، أما باقي المواطنين فيعيشون في حالة العبودية ويخضعون لنظام صــارم في حياتهم [2].

كان النظام اليوناني يدعو الى الوحدة بين المواطن ودولته ، حيــــث الرجل اليوناني يهتم بنفسه، كما كان يهتم بمدينته ، فأعماله الخاصة لم تثبط عزيمتــه، أن يضحي من أجل أثينا، والآلهة ؛ اذن المواطن اليوناني يشارك بأسلوب الطاعة المقنعة بالديمقراطية ، فهو لايشارك في ممارسة السلطة إلاّ ظاهريا ؛ ولايختلــف الوضع في العصور الحديثة عن الوضع لدى اليونان ؛ مهما أعجب الكثير بحريتهــم الجميلة والسعيدة ، وبمديستهم المنظمة [3]، مع ذلك لانجد إلاّ البعض حرا .

والأمثلة كثيرة على انحلال الدولة الحديثة بأسلوبها الديمقراطي فــــي

---

1) ن م ، ص 146 .

2) كريسون ، هيقل ، ص 63 .

3) هيبوليت ، ن م ، ص 120 .

المصالح الخاصة ، ومنها عهد الثورة الفرنسية التي أزالت كل الوسائط والهيئات المعطلة لممارسة الديمقراطية ، قد وقعت في قبضة الارادة الفردية المنعزلة أو في فوضى لا حدّ لها في مرحلة تثبيت الارادة العامة ، والتي اقتضت العنف.(1)

3 ـ **الحكومة الملكية الثانية :**

نظام الفرد الواحد المستنير ، حسب رأى هيقل ، أو الملكية الدستورية في مفهوم الغربيين حديثا ؛ والجدير بالذكر أننا قدمنا الفرق بين الملكتين ، فمن باب عدم التكرار ، نقول : هو نظام يشارك فيه الجميع من خلال تجسيد وتعبير الفرد الواحد عن ارادة الجميع ، لأنهم على وعي من أمر الحاكم ، كونه على حق ، فيما يسعى لانجازه وتحقيقه .

وفي هذا النظام يكون المواطنون أحرارا جميعهم ، دون استثناء ، فالحاكم والمحكوم ، كلاهما لا يضع القوانين ، لذلك لا مجال للخلاف والصراع ؛ لأن القوانين موجودة قبلهم ، وإنما يكتشفونها ، ثم يحاول كل واحد أن يعطي المثل الأعلى من موقعه ، ولا يتجرأ بالخروج عنها .(2)

2) **مجرى التاريخ العالمي :**

عرفنا الى حدّ الآن مفهوم التاريخ العالمي ، وموضوعه ، وكذلك

---

1) ن ٠ م ، ص 121 .

2) م ٠ س ٠ ن ، ص ٠

خصائصه الطبيعية والروحية ؛ بقي علينا العمل على بيان كيفية جريانه في الزمن ؛ وامتداده فيه ، وانتقاله من مرحلة الى أخرى ، باعتبار أن أساسه ومنطلقه ، وكذا مسرحه ، هو الطبيعة ؛ أما من جهة ماهيته ، فيعود الى الروح ؛ اذن التاريخ العالمي ، هو سلسلة من المراحل تبلغ من خلالها الروح هدفها ، ألا وهو ابراز الحرية ، التي عنى بها هيقل تأويل الروح الكلي وتحقيقه .

ولكن تحقيق الروح الكلي في حاجة الى قوة ، تكون مخالفة لما هو معطى طبيعيا ، لأن القوة البسيطة عنده ، لاتستطيع أن تدفع مضمونا كليا ، فهي ضرورة مجردة ، لعدم قدرتها على تجسيد الروح في الواقع ، كما أنها غير معقولة ، لكونها ساذجة ، ذات طبيعة منعزلة ؛ هكذا خلص الى نتيجة حاسمة ، لا يعبر عن الروح الكلي إلا الكلي.(1) سواء كان الكلي ممثلا من قبل الشعب أو الدولة ، أو الرجل ، مثلما بيّنا سابقا في شكل الروح ؛ اذن التاريخ الكلي ، هو تاريخ الروح ، من حيث هي تعمل من أجل ذاتها .

أما موضوع الروح ، فهو وعي ذاتها ، حينما تتصورها وتفهمها ، وبذلك تحقق مبادئها ووجودها ، وتبلغ كمالها ، من خلال تطورها بطريقة اغترابية ، أى عندما تنتقل من تصور الى آخر ، ومن مرحلة الى أخرى ، اذ تتعرض لتغيرات عميقة ، وهي تدفع نفسها الى ذلك ، لكي تصل الى الدرجة العليا من الكمال ، على الرغم من الضياع الذى تتعرض له في البداية ، لكنه خطوة ستتجاوزه بالعودة الى حالتها الأولى ، أو الى تصورها الأولي الابتدائي ، بعد أن تكون قد وعت ذاتها .(2)

1) هيقل ، مبادىء فلسفة الحق ، ص 363 .

2) ن م ، ص 364 .

أما الطرف المقابل للروح ، والذى يساهم في تشكيل مضمون التاريخ الكلي ، فهو الطبيعة ، وقد اعتبرها مسرحا له ، وهكذا تكون الطبيعة نقطة انطلاق التاريخ ، وكمجال لجريان الوقائع التاريخية ، وفي نفس الوقت ، تتدرج في النمو، حتى تبلغ مقاصد الروح ، حيث تبدو تلك الوقائع ساذجة ، وهي منعزلة عن بعضها البعض الآخر ، لأنها تمثل بداية التاريخ ؛ وأما الأطوار الكبرى لحركة سير التاريخ الكلي ، فهي ثلاثة :

أ ــ الطور الطبيعي .

ب ــ الطور الروحي .

جـ ــ تدرج الوعي بالحرية .

أ ــ الطور الطبيعي :

ان التأويلات المترتبة حول التحولات المشاهدة من قراءة التاريخ، تهدف الى تطوير الأشياء ، والكائنات خاصة ، والرقي بها نحو الأفضل والكمال ؛ غير أن هذه الخاصية يتمتع بها الجانب الروحي في حركته ، في اطار التاريخ الكلي ؛ أما فعل الطبيعة فلا يكاد يحقق شيئا ، لأن تغيرات الطبيعة تكرارية صرفة ، أى لايحدث شيئ جديد في الطبيعة ، وعلى حدّ تعبير هيڤل:(( لا جديد تحت الشمس)) ، بمعنى لا تثير الظواهر الطبيعية وأشكالها المتعددة الا الشعور بالضجر والملل .(1)

ثم أن تكوين مثل هذا التغير في التاريخ ، يعود بالدرجة الأولى الى

1) هيڤل ، محاضرات في فلسفة التاريخ ، ص 118 .

مصير الانسان ، الذى يدفع عجلة التاريخ الى الحركة والنشاط في سبيل المحافظة على البقاء بالمعاش والأمن ؛ كما يسعى بعدئذ الى ما هو أحسن وأكمل ، وهذا ما تفتقر اليه الأشياء في الطبيعة ، لأنها خالية من كل مطلب ، وهي أيضا ، لاتنزع مثل الكائنات الحية ، بل تظل جامدة في مكانها ، وإنما يحرك بعضها البعض الآخر بالصدفة ؛ في هذه الحالة تكون القوة الدافعة خارجية ، وإلا لاتتحرك الجمادات ، مثلما يتحرك الانسان بطاقة كامنة في ذاته .

وقد تعود الى رأى هيقل في فعل الطبيعة التكرارى الصرف مجمل الآراء والنظريات التاريخية التي تقصر التاريخ على المجتمع ، والتي ترفع أن تكون التغيرات الحاصلة في الطبيعة تاريخا ، إلا إذا أخذت في منطقة معينة ، وبالنسبة للمجتمع الانساني الذى يعيش فيها بنفس الحقبة الزمنية ؛ وعلى سبيل المثال ، فانه يمكن حساب التغيرات الطبيعية التي تجري على بعض مظاهر الطبيعة ( أنهار ، غابات ، كائنات ) خلال عصر اجتماعي انساني معيّن .

على هذا النحو ، حاول هيقل أن يميز بدقة بين حركة الأشياء في الطبيعة بالصدفة ، وهي تتغير وفق مبادئ ثابتة ، مهما اختلفت الأنواع في الجمادات ؛ وبين حركة عالم الروح ، التي تشير إلى مصير الانسان ، وهو يتغير بناء على قابلية التغير الكامنة فيه ؛ ولكن الاشكالية حسبما يبدو موجودة في مبدأ التغير نفسه ، كقانون باطني صارم ؛ الأمر الذى رفضته بعض الديانات ، مثل المسيحية ( الكاثوليك ) ، وكذا بعض الأنظمة السياسية ، التي ترى من حقها أن لايحدث التغير ، بمعنى أن التغيرات الطارئة باعتبارها قانونا ، لاتتفق مع

الحقيقة ، والا تفقد شيئا جوهريا من ذاتها ، وهو الثبات والاستقرار ، حتى تكون حقيقة بمعنى الكلمة ؟ وهكذا تدعو تلك المعتقدات والأنظمة الى الاستقرار في كل شيئ .

لقد أرجع هيغل فكرة التغير الى أمرين :

<u>أولا</u> : إما أن نتبنى المبدأ مع استثناء الحقائق الدينية ؛ وفصلها عن مجريات الأحداث ، والأفكار الأخرى .

<u>ثانيا</u> : وإما أن نعزو أسباب التغيرات والثورات وتطور النظريات والمؤسسات الى قوانين المصادفة أو الى الحمق ، وجملة أحوال الناس من ميول وانفعالات ، ونوازع الشر والعدوان .

لكنه لاحظ أن مبدأ إمكان الوصول الى الأحسن أو الكمال مسألة لا تقل غموضا عن مبدأ التغير نفسه ، أي لا يوجد مقياس مضبوط يمكن استعماله في معرفة الهدف الذي سيكون ، أو يعقب التغير؛ ونفس الشيئ يقال عن مبدأ الكمال ، حيث نجد كل الكائنات الحية تسعى الى بلوغ كمالها ، دون أن تعرف كيف هو ، أو أين هو ، ومادام غير محدد ، فلا يمكن الحديث عنه .(1)

غير أن الشيئ الواضح في مبدأ التطور ، هو احتواؤه لبذرة في شكل طاقة ، موجودة بالقوة ، تدفع الروح الى التحقق ، من خلال التاريخ الكلي ، كمسرح لها ، كما يكون ملكا لها ، تتصرف فيه كيفما تشاء ؟ هنا نشعر بأن هذا الدور

---

1) ن م ، ص 119 .

أو الوظيفة ، لايخضع للعشوائية أو للمصادفات ، بل تستخدم الروح التاريخ الكلي ، تحت دافع هدف محدد ونبيل ، ألا وهو السمي قدما نحو الوعي بالحرية، وبذلك تصير الروح بالفعل ،عما كانت عليه بالقوة .

أما ما تلقاه الروح من عقبات في طريقها ، فان هيقل عمد الى توضيح ذلك بالتفرقة بين تطور الكائنات العضوية وبين تطور الروح ؛ اذا كان تطور الكائنات العضوية يخضع لعملية تلقائية دون عائق ، فلا شيئ يحول بين البذرة والبيئة التي تنبت فيها ، ومن الصعوبة بمكان أن يتدخل عامل للحيولة دون تطور البذرة في بيئتها ، بمعنى لايوجد توسط بين البذرة والبيئة الملائمة لها ، مثلما هو الحال بين الروح وتطورها ، بواسطة الوعي والارادة ؛ ومع ذلك ، فان تطور الروح في بدايته يسعى الى تحقيق مصير الروح[1] ، أما اذا تجاوزت الطبيعة فيما بعد ، فتصبح كما كانت روحا خالصة ؛ غير أن الوسائط التي هي تشكل العقبة الأساسية أمامها ، لذلك تضطر في البداية أن تحارب نفسها ، بحالة الاغتراب ، لتعود من جديد منتصرة عليها ، بعد أن تكون قد حققت أهدافها ؛ ولكي تنال مبتغاها تمر بصراع شاق وعسير ، ليس كصراع البذرة مع البيئة بالملائمة ، وفي شكل سلمي للغاية[2] .

والجدير الذكر أن الروح في جوهرها أو ماهيتها ، تحتوى على الحرية وفي نفس الوقت ، تعتبر الحرية هدفا أساسيا بالنسبة للروح ، لذلك تحقيق

1) وهي حالة تتصف بها الروح ، لأنها تعيش حياة طبيعية ، ريثما تصل الى التعبير عن نفسها .

2) هيقل ، محاضرات في فلسفة التاريخ ، ص 120 .

الروح يقاس بمدى انتشار الحرية في العالم ،عن طريق انتقالها من حالة الكمون الى حالة الفعل ؛ ومن ثمة يمكن فهم المبدأ الموجه للتطور ، والذى يحقق اكتمال الروح .

لقد تأمل هيقل تاريخ العالم ووجده مليئا بالأحداث والأبنية والانساق الثقافية ، ومن حطام الحضارات السابقة ، وكلها غنية بنوعها ، وربما مكتملة التطور بالنسبة لذاتها ؛ كما أننا لانكاد نستطيع تفضيل شكل على آخر من مراحل تطور تاريخ العالم ،أو أن نستخلص من انحلال المراحل السابقة مفهوما وهدفا واحدا، يمكننا من تفسير حركة سير التاريخ (1).

فلما كان وضع الروح ، الذى تحدثنا عنه ، الى حدّ الآن ، وهو بذرة، لها امكانيات غير متناهية فإن الأحداث في هذه المرحلة ينبغي أن ينظر اليها ،على أساس أنها ظواهر خارجية عارضة لأن أهدافها نسبية ، وتطورها جزئي معيّن ، ولاشيئ يهم منها ، ماعدا فكرة التطور ، وهي تعكس بحق مدى تدرج تطور الروح خلال تاريخ العالم .

ففي الخطوة الأولى ، تعرفنا على احتجاب الطبيعة للروح ، في شكل غير متطور ، بمعنى ظل وجودها الفعلي ناقصا ، لذلك تحاول أن تخرج من حالة الاختفاء الى حالة الظهور ، وبالتالي لتصل الى كمالها ؛ وبما أنها تحمل نقيضها في ذاتها، وهو دافعها الى الرقي والازدهار ، أى أنها تحمل من جهة أخرى كمالها كبذرة كامنة ، وهذا الكمال في حدّ ذاته يجعل الناقص يسير

---

1) ن ٠م ٠ن ٠ ص ٠

نحو الزوال باستمرار ، ثم ستقضي حركة التطور على ما هو عرضي ، وتحطم قشرة الطبيعة ، التي تحوط بالروح ، لكي ترقى وتسمو الى الوعي بذاتها[1].

ب — **التطور الروحي :**

تمثل هذه المرحلة الكيفية المعبرة عن الروح في مظهرى الحرية والعدالة ، كمقولتين أساسيتين تهدفان الى الخروج من حالة الكمون الى حالة التحقق الفعلي ؛ لذلك يتناول التاريخ السلوك الفعلي ، وشؤون العالم العضوى ، وكل الأشياء التي تكون مسرحا لتحقق العقلانية عن طريق الوعي والارادة والفعل .

وقال هيقل عن تاريخ العالم ، أنه (( يعرض التدرج في تطور ذلك المبدأ الذى يكون مضمونه الجوهرى هو الوعي بالحرية ، وينتمي تحليل المراحل المتعاقبة المجردة الى ميدان المنطق ، أما في صورتها العينية فهو ينتمي الى فلسفة الروح ))[2].

اذن فلسفة الـ[illegible] تعرض المبادىء والغايات التي تعمل من أجلها الروح في التاريخ ، هكذا يكون عند هيقل تاريخ العالم ، هو نفسه تاريخ الروح ؛ غير أنه لايتفق مع أصحاب الفكر النظري في ادعائهم بوجود الحرية والعدالة في المرحلة الطبيعية أو البدائية ، وانما ذلك افتراض لوجود تاريخي ، لا أساس له من الصحة ؛ وفي نفس الوقت يعارض أيضا الفكر اللاهوتي ، الذى يدعي أن حقيقة التاريخ تتجلى بطريقة خارقة للطبيعة ؛ فيرى هيقل أن مثل هذه

---

1) ن م ، ص 121 .

2) ن م ، ن ، ص .

الحالة ، لايمكن أن تكون نقطة الانطلاق للتاريخ ، لأنها مجرد افتراضات لاتقوم على أساس تاريخي ، وليس في استطاعتها أيضا أن تنال ذلك الأساس.[1]

هكذا انتهى الى نتيجة حاسمة ، ومنهج وحيد ، يكون متسقا مع الموضوع ، وهو تناول التاريخ عندما تتغلغل العقلانية( Vernunftigkeit ) في السلوك الفعلي لشؤون العالم العضوى للروح ، أما العالم اللاعضوى للروح ، فوجوده مجرد ، وهو في حالة السبات اللاواعي كما قال ؛ وبالتالي ليس ميدانا للتاريخ ؛ واذا نظرنا الى بعض السلوكات الطبيعية ، كالأخلاق الطبيعية والدينية ، والتي تتمثل في تقوى العائلة ، فان قيمها الرابطة بين أعضائها ، لاتقوم على مبدأ الشخص المستقل المريد ، بل مبدأ نظري ، تكون العلاقة بينهم غير اختيارية ، ولا واعية ، لأن مصدرها الوجدان والحب الطبيعي .

لذلك استبعد العائلة كبداية لظهور التاريخ ، فهي والتاريخ متعارضان، ولايؤدي الواحد منهما الى الآخر ؛ لأن الروح لاتكون واضحة وشفافة في الحالة الطبيعية ، ولكي تصبح واضحة وشفافة تحتاج الى تطور عميق، وأن تمر بعدة مراحل ، حتى تبلغ درجة الوعي بذاتها، وتعبر عن الكل والمطلق من خلال مؤسسة الدولة ، التي تجسد الحرية ، والحرية بدورها ماهي إلا معرفة وإرادة بالموضوعات الكلية ، مثل: الحق والقانون ؛ وهذا يختلف تماما عن موضوعات العائلة وأسس علاقاتها .[2]

---

1) ن م ، ص 122 الى 124 .

2) ن م ، ص 124 .

ولاشك أن ظهور التاريخ لايعود الى ظهور الحياة الانسانية على وجه الأرض بصفة عامة ، بل هناك أمم عاشت وسادت قرونا طويلة ، وزالت ، مع ذلك لم تصنف ضمن الشعوب التاريخية حسب هيقل لأنها وقعت خارج خطته ، بمعنى عاشت في حالة طبيعية ، ولم تدخل مرحلة التكوين السياسي ، حتى تعد مساهمتها تاريخية ، وتؤخذ بعين الاعتبار في التاريخ ؛ على الرغم من أهمية بعض جوانب ثقافتها ، إلاّ أنها ليست تاريخية ، لأنها لم تدخل أيضا في السياق العام لحركة سير التاريخ[1].

لقد سبق أن وضحنا في شكل الروح ، أن مسار التاريخ هو الذى يدفع الى كتابته ، أما عوامل وجوده ، فهي مستمدة من الاستقرار الاجتماعي ، والذى يؤدي بدوره الى تأسيس الدولة ، ثم أن الدولة بدورها في حاجة الى تنظيم بواسطة القوانين والأوامر الرسمية ، بدل الأوامر الفردية من الحكام ؛ لأن القوانين تكون شاملة وملزمة[2].

ويقترب هيقل من ابن خلدون في ضرورة قيام الدولة على أساس القوانين الكلية والصارمة ؛ ولايختلفان إلا في صياغة الفكرة ، والتعبير عنها حسب الظرف السياسي والحضاري ؛ فابن خلدون استنتجها من ملاحظته للعرب ، أنهم لاينقادون لسلطان إلا إذا أصبغ حكمه بدين ، على أساس أن القوانين الدينية أكثر شمولية ، وكلية وإلزامية من القوانين الوضعية ؛ وهذه

---

1) ن م ، ن ، م

2) ن م ، ص 126 .

حقيقة من حقائق المجتمعات السياسية يلتقي فيها هيقل بابن خلدون ، ويريان أن الأسس الدينية وقواعده ، تكون تامة في حدّ ذاتها ، وكاملة ؛ وليست في حاجة الى التاريخ لتوضيحها ، بقدر ما يحتاج التاريخ اليها لاثبات نفسه ؛ أما ما يراه هيقل في كون الدستور السياسي خارجي عكس الدين فهو باطني ، يبدو ناقصا ، لأنه يتعرض للتعديل باستمرار حسب مقتضيات الأحوال والظروف ، كما أنه لايفهم جيدا إلا بواسطة معرفة الماضي (1).

لقد اختلفت الآراء حول مرحلة ما قبل التاريخ ، من الناس من يرى أن تلك القرون ازدهرت فيها الفنون والآداب الى جانب التنظيم المحكم للمجتمع ، وإنما تراثهم لم يصل إلينا كاملا ، فهو قد اندثر بطول الزمن ؛ ومنهم من يعتقد أن ذلك ، ليس ممكنا ، أمثال هيقل ، لأن ضياع السجلات والوثائق بالصدفة أمر مشكوك فيه ، فقال : (( إننا لم نجد منها شيئا لأن وجودها لم يكن ممكنا ، ذلك لأنه في الدولة وحدها يمكن أن تظهر المعرفة بالقوانين ، ويمكن أن تظهر معها أفعال واضحة ومتميزة ، يصاحبها وعي واضح بهذه الأفعال يكسبها القدرة على تسجيلها بصورة دائمة ، ويشعرها بضرورة هذا التسجيل )) (2).

وعلى وجه التدقيق ، ضرب مثلا بالانتاج العقلي الهندي ، كتراث رائع وممتع ، لكنه ليس فيه شيئا من التاريخ ، وإن كان يعد شرطا ضروريا لبداية

---

1) ن م ، ن ، ص .

2) ن م ، ن ، ص .

ظهور التاريخ ؛ أما عدم تصنيفه في مرحلة ما بعد التاريخ ، فيعود الى صياغة قوانين الحقوق المدنية على أساس الامتيازات الطبيعية ، وهي طريقة مغلقة لمجتمع طائفي ضيق ؛ لذلك تتشكل العلاقات بين الطبقات بمقتضى المحظورات لا الحقوق ، مما يتسبب في انعدام العنصر الأخلاقي كوسيط بين الناس . كما ستصبح العلاقات الاجتماعية عشوائية وطارئة ، وانفعالية ، لا تخدم أهداف التقدم[1] ، الذى ينشئ التاريخ[2] .

ولكن عدم وجود وثائق ليس حجة كافية لاثبات عدم وجود تاريخ ، خاصة أن المرحلة أو المراحل التي سبقت ظهور الدولة ككيان سياسي ، قد شكلت التراكم — كخبرة نظرية وكممارسة — الذي مثل شرط ظهور الدولة ، واذا افترضنا أن الأمم قد سبقت بعضها البعض في تأسيس الدول ، فنستطيع أن نقول أن التراكم التراثي الذى سبق تكوين الأمم ، يختلف بعضه عن بعضه الآخر ، من حيث مستوى تطوره ، وفعاليته واقترابه من الكيان السياسي ، وذلك الاختلاف بحد ذاته يمكن أن يكون مادة للتاريخ ؛ بحساب درجة تطوره واقترابه من الدول .

وكمثال على ذلك ، مجتمع الجزيرة العربية قبل الاسلام ؛ تبدو هذه المرحلة القديمة غير فعالة تاريخيا ، وينطابق عليها رأى هيڤل ، على الرغم من افتقار هذه المرحلة للشروط الهيڤلية القانونية ، الا أن التاريخ قد سجلها

---

1) أن أهداف التقدم كثيرة ، تختلف باختلاف الأفهام ، والحضارات والعقائد الخ . . غير أننا قصدنا هنا تلك الأهداف التي يرمي اليها هيڤل ، وهي تتمثل في هدفين أساسيين لكل تقدم عنده ، وهما : أ — انتشار وتعميم الحرية — ب — تحقيق الفكرة المطلقة لذاتها .

2) هيڤل ، محاضرات في فلسفة التاريخ ، ص 127 .

بالتفصيل ، كمقدمة تاريخية وتراكم تراثي أساسي ، وقاعدة لظهور الدول السياسية الاسلامية فيما بعد .

ج ـ تدرج الوعي بالحرية أو مسار التاريخ :

عندما تناولنا شكل الروح ، انكشف لنا اتجاه مسار التاريخ الكلي ، من خلال تطور الوعي بالحرية من حالة القوة الى حالة التحقق الفعلي ، وذلك بعدة مظاهر وخطوات ، تؤدي في النهاية الى التعبير الكامل عن الحرية .

وعليه ، يرى هيغل أن مسار التاريخ ينبغي دراسته من الناحية الصورية ، حتى يتسنى له تنظيم الموضوع وتبويبه ، لكي يتمكن من تحديد دقيق لأجزائه العينية ، وهي تتجلى تلقائيا بعد أن يفرغ من العرض الصوري أو المنطقي ؛ وقد فضل تسميته بالطبيعة الجدلية ، لأن العناصر المكونة للمسار التاريخي تنتج بعضها البعض الآخر ، بطريقة متعاقبة ، حيث تكون المرحلة اللاحقة دائما أفضل وأغنى وأكثر عينية من السابقة[1].

والتاريخ الكلي لا يعبر عنه الجميع ، لصعوبة الاجماع لدى البشر ، بحكم اختلاف طباعهم ، ووسائلهم ، وأهدافهم ، وباختلاف بيئاتهم ؛ وإنما يكون التعبير عن طريق التمثيل لشعب ما ، حاملا لعبء المسؤولية الكبيرة ، عندما تحل الروح فيه ، كخاصية تميّزه عن غيره من الشعوب ، وتكون الروح متغلغلة في كل كيانه ، وظواهره ، أي في دينه ونظامه السياسي والاقتصادي ، وقواعده الأخلاقية ، وتشريعه وعلومه وفنونه ، ومن ثمة ينشأ المبدأ العام المشترك

---

1) ن م ، ص 128 ـ 129 .

بيـن جميـع الجزئيات ، وهو يوحد ها ويوجهها في سبيل غايتـه، ألا وهو تجلـي الروح ، حينما تنتشـر الحـرية وتعم كـافة البشـر.[1]

غير أن البرهنـة على روح الشعب ، تكون بالتجـربة والتـاريـخ، لا بالملكـات المجردة وحدها، بمعنى لابد من توافر معرفة مسبقة أو قبلية بمجـالات التصورات المبحوثـة ؛ يقصـد المعرفـة بالأحـوال الجزئية المكوّنة للسياق العـام للتاريخ ، لكي نتمكـن من اكتشـاف القوانين العامة ، التي تقوده ، بطريقة تجـريبيـة ؛ وفي نفس الوقت ، هي قوانين تعبر عن أشكال الفكر التي تمثل تلك التصورات .

هكذا انتهى الى أن فهم واكتشاف تلك القوانين يتوقف على مدى تبـني تصورات أوليـة مجردة ، من طرف البـاحث ، وإلا يظل عاجـزا عن تخطي المعطيـات التجـريبية ، الكثيرة والمتراكمـة ؛ لكنـه لاحـظ أن اتهام المنهج القبلي ، بـأنـه يقحـم أفكـارا ذاتيـة لاعـلاقة لها البتـة بالواقـع التاريخي ؛ كما أن الاتهـام يمتد الى الفلسفة نفسها، كونها بعيدة عن الواقع ، تبحث في المجردات الميتافيزيقية؛ وهـذا مجـرد تخمين وتضليل ، لأنـه قصـور رفض ادخـاله في موضـوع البحـث، لا يؤمـن بـه إلا ذوى الذهنيات الذاتية والضيقـة والمحدودة وأن هؤلاء لاعلـم لهـم بهـذه الأفكـار والطـرائق التي يستعملها البحث الفلسفي ، والبحث العلمـي عمـوما ؛ وهي أفكـار تسيرها قـوة دافعـة من العقـل ، وأننا في مجال التـاريـخ نبحـث عن اكتشاف ماهو جوهـري ، بواسطة معرفة حالة وعي البشـر بالحـريـة، والمراحل التي سلكها الوعي في تطـوره.[2]

---

1) ن م ، ص 129 .

2) ن م ، ص 130 .

والمقصود من هذا التطور المعرفة أيضا بدور الفرديات ، وجعلة المعايير المتخذة ، لدفع حركة سير التاريخ الى الأمام ، ثم أن هناك ضرورة ملحة ، تتطلب التفرقة بين الرجال الذين تكون أخلاقهم نابعة من ذواتهم ، أى ينظرون الى الصواب والخطأ والخير والشر نظرة أخلاقية ؛ وبين رجال آخرين ، يكون مبدأهم قائما على أن الخير خير والشر شر ، أي في ذاته ولذاته ، أوعلى أساس دين معين .

ربما يبدو في الوهلة الأولى أن أولئك الذين يقاومون أصحاب الأخلاقية ـ الأخلاق من زاوية ذاتية ـ يوجدون في مرتبة أعلى من الذين حولتهم جراتهم الى وسائل وأدوات في يد التاريخ ، أى للضرورة الروحية ؛ أما ما يتسم به دفاع هؤلاء عن الحق والنظام القديمين ، فهو مجرد استقامة صورية، لأن الله والروح الحيى يتخليان عنهم ، بابتعادهم بدورهم عنهما .(1)

فالتفرقة ظلت قائمة الى يومنا هذا ، لدى الكثير من الناس ، بين ما هو أخلاقي ، وما هو سياسي ؛ حينما يشاهدون تجاوز أو تجاهل التاريخ الكلي للقيم الأخلاقية السائدة ، بحكم أنه يشغل مجالا أسمى من مجال الأخلاق ؛ مع العلم أن التاريخ الكلي أساسه سياسي من حيث المبدأ ؛ بينما مجال الأخلاق مسرحه الارادة الفردية الخاصة ، ويتعلق أيضا بضميره ، الذى يطبع له خلقه الشخصي ، وأن مثل هذه الأشكال الفردية ، لاتضنع الا التواريخ الخاصة .

لذلك رفض هيقل اقامة مبادئ عامة للأخلاق ، وهذا المبدأ نفسه

---

1) ن م، ص 132 .

يعارض به أخلاق ومبادئ الآخرين ، وقد حكم عليها بالزيف ، مثلما فعل الكثير من الفلاسفة ، والناس عموما ، ففي مجال الأخلاق ترك للانسان الحرية التامة في استخلاص ما هو خير ، وما هو شر بنظارته الخاصة ، من هنا يتحدى الفكر الأخلاقي السياسي فيما يجب أن يكون ، وفيما يفعلون حينما يقررون مايجب أن يكون ؛ تلك هي الأخلاق الحية والضمير الحي ، والتاريخ الحقيقي ، لأنهما يعبران عن الغايات المطلقة[1].

لقد وازن بين مفاهيم الأخلاق في مختلف العصور والأمم ، لكي يثبت أن الأخلاق مسألة سياسية ، يشرف على تطبيق قواعدها موظفو الدولةومؤسساتها القانونية والرسمية ، تلك هي الأخلاق الروحية والفعلية معا ، أما الأخلاق الخارجية بالنسبة للسياسة ، فلا تعبر عن روح الشعب ، وجوهره ، مثل الأخلاق الصينية ، رغم انبهار الأوربيين بها ، ففي نظر هيقل تظل قواعدها شبيهة بقوانين الطبيعة ، وأوامر ايجابية ، لكنها خارجية ، وهي مصاغة على شكل مطالب أفرزتها القوة ، وواجبات آداب اللياقة ، كما أنها تفتقر في مشاعرها الى التعبير عن العقل ، والحرية ، بل تتعلق مشاعرها بالرغبات الحسية والاهتمامات الدنيوية ، لذا عدّها بعيدة عن الحرية الأخلاقية الايجابية[2].

والغرض من التركيز على الجانب الأخلاقي ، جاء بسبب عدم ادراك الروح إلا بطريقة روحية ، أي عن طريق الفكر ؛ وأن التاريخ نفسه امتداد

---

1) ن م، ص 132 - 133 .

2) ن م، ص 136 .

وتطـور للروح في الزمان ،عكس الطبيعة ، وهي تمثل تطور الفكرة في المكان؛ فـاذا فحصنا تاريخ العالم ،لوجدناه مليئا بالأحداث والتغيرات والأفعال العجيبة، العظيمة والضئيلة ، الخيّرة والشريرة ، النبيلة والوضيعة ، فهو في حركة مستمرة ، تتعاقب فيه الدول والشعوب ، وحتى الأفراد دون انقطاع ، أو توقف لحظة واحدة ، ويشبه جريانه جريان الفكر والشعور ، فوعاؤه لايكاد يفرغ ، إلاّ وتتزاحم لملئه شعوب ودول وأفراد ؛ والمتأمل في مجراه تصيبه الدهشة، وتستثيره احساسات قوية بالخير والجمال والعظمة ، وتبهره أهداف وغايات، فيتمنى تحقيقها، أو الانتساب اليها ؛ كما تخيفه أحداث أخرى ، وهي تعكس العذاب والشقاء ؛ ونجد فيه أيضا أحداثا وظروفا تشبه أحوالنا الخاصة والعامة، كأن التاريخ يعيد نفسه ، ولا يتقدم قيد أنملة ، وقد يتخذ المرء من أحداثه، ما يناصره ، وما يعارضه ، وعليه تترتب مناصرتنا أو معارضتنا لبعضنا البعض في الحاضر.(1)

لما كان التغير متواصل في التاريخ ، ولا يسمح للشعوب والأفراد أن تبقى إلاّ لمدّة معينة ، ثم تزول ، فان سرّ التطور يكمن في ميلاد حياة جديدة، بناء على المقولة التي استنبطها هيقل ومفكرون وشرقيون، وهي : (( اذا كان الموت يخرج من الحياة ، فان الحياة بدورها تخرج من الموت ))(2).

ولا ينبغي أن يفهم التطور كتكرار للموجود سابقا ، بل خطواته

---

1) ن م ، ص 137 .

2) ن م، ص 138 .

متجسددة ، تعمل الروح بها من أجل تعديل نفسها ، وتوسيعها وتعميمها في مختلف المجالات والاتجاهات والأحوال ، حتى تحقق ذاتها فعليا في الواقع ، وتلك هي الحال أيضا مع روح الشعب ، حيث تكون خصائصها محددة ، لكنها تسعى الى تجسيدها في عالم موضوعي ، وأول ما يظهر فيه وجودها في صورة دينية ، أي أشكال العبادات والعادات والتقاليد ، والقوانين الدستورية والمؤسسات ؛ ما الأمم إلا أعمالها وأحداثها.(1)

أما علاقة الفرد بروح الشعب ، فهي علاقة تداخل ، حيث يعمل الفرد على استيعاب مضمونها ، حتى يصنع شخصيته ، وقدراته على غرارها ؛ كما تتحدد مكانته وفق اندماجه في محتواها ، وأساليبها الخارجية الموضوعية ، فوجود الشعب يمثل دائما العالم القائم بالفعل ، والحاضر بالنسبة للفرد ، وهذا الحضور يساعده على الحياة ، ويدله على الغايات ، وفي نفس الوقت ، يكون في حاجة لدفع الأخطار التي تهدده من العنف الخارجي .

ففي ظل هذه العلاقة أيضا ، تستمتع روح الشعب بوجودها ، وتجد ضالتها وبالتالي تكوّن أمة أخلاقية وفاضلة ، وقوية ؛ عندما يزول التناقض الطبيعي بين وجودها بالقوة ووجودها بالفعل ؛ أي أن الروح تصل الى مرحلة الواقع ، لذلك تكف عن النشاط ، لأنها حققت جميع أهدافها الكبرى ، وليس لديها ضرورة ملحة أو حاجة تريدها ، بعد أن أصبحت في حالة تشبع ، وبمعنى آخر ، اختفى الدافع الجوهري المحرك لحياتها ؛ هكذا افترض هيقل أن الاهتمام لايوجد الا بوجود

---

1) ن م ، ص 139.

معارضة ومقاومة ـ التناقض ـ ، فخلو الأمة منها ، واعتيادها لسلوك العادة يجعلها تميل الى الزوال ، كأنها تنتقل الى مرحلة الشيخوخة التي تقرب عهد الاندثار ؛ يشبه هنا مصيرها مصير الفرد ، حينما يصل الى مرحلة الشيخوخة، ينتظره الموت الطبيعي إن آجلا أو عاجلا ، فمثل هذا السكون في حياة الشعب يجلب للأمة الموت الطبيعي.(1)

واذا كان الموت الطبيعي خاصية في الأفراد والشعوب ، فهل يؤدي نفس الدور مع الروح ؟ ، لاحظ هيقل أن طبيعة الروح تختلف عن طبيعة الفرد والأشياء المعزولة عن بعضها البعض ، بينما الروح كل شامل لا يقبل التجزئة، إذن لا تقبل أن تموت موتا طبيعيا ، لأن روح الشعب تحمل جنسا ، لذا تستمر في الوجود ، ولو بطريقة سلبية ، اللهم اذا ماتت من ذاتها ـ وهذا لاعلم لنا به ـ، ففي رأى هيقل ، يمكن زوال الأمم ، لكن روحها تنتقل الى أمم أخرى لتحملها في شكل قومية جديدة.(2)

وأخيرا نخلص الى نتيجة مفادها ، أن مبادئ تطور الروح متعاقبة من خلال مراحل تطورها ، وتدرجها الضروري ، وهذه الخطوات تعكس العوامل الفاعلة في التاريخ ، كما تدلنا على الروح الخالدة ، في وجودها ، حيث لا تعرف الانقسام الزمني ، لأن الزمن بالنسبة إليها كل واحد ، يتمثل في الحاضر؛ أما التحديدات الجزئية والشيئية والطبيعية ، فهي لا تمتلك الماضي والمستقبل ، وأما الروح فتحتوى على ماضيها ومستقبلها في حاضرها .

---

1) ن.م ، ص 140 .
2) ن.م ، ص 141 .

# الباب الثالث

## فلسفة هيجل التاريخية تطورها وتقديرها

# الفصل السابع

## انتشار المذهب الهيجلي وآثاره

(( ان القراء يجهلونه لكن الحياة
تدعم أفكاره ))
جورج بليخانوف

ان المذهب لا الرأى ، هو الذى يجعل صاحبه موضوع مناقشات ودراسات ، لأنه يكون قد رسم طريقا محكما ، وأنه يدعو الناس اليه ؛ غير أن الناس لا يفهمون مراميه كلها ، كما أنهم يختلفون في تفسيرها ؛ وهذا ما وقع لفلسفة هيغل ، حيث أوحت بأشد التناقضات ، مثالية ومادية ، تقدمية ورجعية ، كلية وجزئية ، لقد احتوت فلسفته على كل هذه المفاهيم ، وفي نفس الوقت جاءت كلها أساسية في مذهبه ، بمعنى أقام بعضها على البعض الآخر .

ان هذه المفاهيم التي تبدو متعارضة ، هي التي أدت الى انقسام تلاميذه ، وشراحه — الى يومنا هذا — الى فريقين متضادين ، منذ وفاته ، فريق يرى في فلسفة الأستاذ اشعاعا ثوريا ، وإنذارا ودعوة للقضاء على العهد القديم ؛ وفريق آخر ، يرى أن تعاليمه تثبت روح العهد القديم ، وتدافع عنه .

هكذا صارت فلسفة هيغل تتخذ كحجة لدى الاتجاهات الفكرية المتناقضة ، وتحاول كل واحدة منها ، أن تتبنى المذهب في حدود حاجتها اليه ، لذلك نجد أغلب الدراسات والبحوث الكثيرة ، قد تساءلت عن أهمية المذهب الهيغلي ، بالنسبة للفلسفة الحديثة والمعاصرة ، وما يتمتع به من قوة ، وتأثير على الفلسفات اللاحقة ؟ ألا يدل هذا الاختلاف في الفهم والشرح عند تلاميذه وشراحه على المكانة الرفيعة ؟

وقد قال فويرباخ Feuerbach معبرا عن هذه المكانة : (( إن فلسفة هيغل هي التي تمثل تحقق وإنجاز الفلسفة الحديثة ، ولهذا السبب فان الضرورة

والتسويغ التاريخيين للفلسفة الجديدة يرتبطان قبل كل شيئ بنقد هيقل)) [1].

بالاضافة الى شواهد أخرى ، اذ نجد فؤاد زكريا ، قد عبر عن هذه المكانة أيضا بصيغة أخرى ، في قوله: ((ان كل فلسفة كبرى تقبل بطبيعتها ألوانا شتى من التفسيرات ، بل ربما كان في وسع المرء أن يتخذ من تباين التفسيرات معيارا يقيس به المكانة الحقيقية لفكر الفيلسوف ، وبهذا المقياس يظهر هيجل في صورة مارد فكري لانظير له)) [2].

أما سيرو Serreau ، فيرى في تطور فكر هيقل على الصعيد السياسي ، أنه انتقل من اليسار الى اليمين ، بمعنى كان في المرحلة الأولى ، يعتقد أن الأسلوب الثوري على غرار الثورة الفرنسية هو الذى يحل مشاكل السلطة ، ويحققها ، بدليل ذهاب هيقل مرّة مع شيلنق Schelling لغرس شجرة الحرية ، كما اعتبر الثورة الفرنسية باستمرار أكبر خطوة خطاها الجنس البشرى ، في كل كتاباته ، حتى المتأخرة منها ؛ وقيل أيضا أنه كان يحتفل بذكرى سقوط الباستيل بشرب كأس نبيذ مع أصدقائه ؛ وقد ذهب في ثوريته الى أبعد حدّ ، عندما ألقي القبض على طالب من طلابه ، حيث ذهب مع رفاق الأسير ليلا لتشجيعه ، أليست هذه المجازفة بحياته دليل اخلاص للنزعة الثورية ؟ ، غير أن هناك علامات أخرى ، في كتاباته ومواقفه ،

---

1) لودفيق فويرباخ ، مبادئ فلسفة المستقبل ، ترجمة الياس مرقص ، ط1 ، دار الحقيقة ، بيروت 1975، ص 264.

2) فؤاد زكريا ، آراء نقدية في مشكلات الفكر والثقافة ، الهيئة المصرية العامة للكتاب ، القاهرة 1975 ، ص 341.

تؤكد ميله لروح المحافظة والقديم .(1)

والملاحظ هو أن أكثر الدراسات التي تناولت فكر هيقل قد أكدت على أن مذهبه لم يتعرض للانقسام أو التصدع ، طوال حياته ، حيث استطاع أن يحافظ على تلك التناقضات ، بقدرة عجيبة ؛ وإنما ظهر الانقسام والانشقاق بعد موته مباشرة ، على يد تلاميذه الذين ذهبوا مذاهب متنافرة ومتعارضة أدت في نهاية المطاف الى نزعتين كبيرتين ، وهما اليمين واليسار ؛ وكل نزعة اعتمدت على بعض الأقوال والشواهد من مواقف الأستاذ ، كما فهمت نصوصه حسب اتجاه ايديولوجي معيّن ، كتلك الأفهام والتأويلات التي عرضها علينا سيرو Serreau وغيره .

أما أسباب التنازع ، فهي تعود الى مسألتين أساسيتين ، أولهما فلسفة الدين ، ثانيها عقيدة هيقل السياسية ؛ كان يرى في الدين أنه امتداد للفن ، حيث انتقل الانسان في ادراك المثل الأعلى من الخارج الى الداخلي، لذلك عدّ الفن محاولة دينية أولى ، لأن موضوع البحث عن المثل الأعلى من خلال المادة التي صاغها في أشكال كثيرة ومختلفة ، الأمر الذى انجر عنه قيام ديانات وثنية ؛ أما الدين ، فان موضوعه هو البحث عن المثل الأعلى نفسه في الباطن ؛ ربما ما قاله عن المسيحية أو الوضع الذى وضعها فيه ، هو الذى جعله مشبوها من ناحية عقيدته الدينية ، عندما قرر أن المسيحية ليست القمة التي ينتهي عندها تطور الروح ، أي أن هناك مركب يجمع بين الفن

---

1) سيرو ودوندت ، هيقل ، ص 99 _ 100.

والدين ، وهو الفلسفة ، التي تعطي التحقيق الكامل للعقل ، بخلاف الفن والدين فهما وليدا العاطفة والمخيلة.(1)

ان هذا الموقف من الفن والدين والفلسفة أخذ به فويرباخ ، فوضعه في النقطة أو الفقرة 63 من "مبادئ فلسفة المستقبل" ، معللا وحدة الانسان مع الانسان كحقيقة وكمال ؛ وهذا نص الفقرة :(( الثالوث كان السرّ الأسمى ، قلب الفلسفة والدين المطلقين . بيد أن سرّه ، كما برهنّا تاريخيا وفلسفيا في جوهر المسيحية ، هو سرّ الحياة المشتركة والاجتماعية ، سرّ ضرورة الأنت للـ أنا ، قوامه في هذه الحقيقة : مامن كائن ( سواء كان أو سمّي انسانا أو الله أو روحا أو أنا ) هو لذاته وحده كائن حق وكامل ومطلق ، وفقط ارتباط أو وحدة كائنات من نفس الجوهر يؤلف الحقيقة والكمال ، ان المبدأ الأسمى والأخير للفلسفة هو اذن وحده الانسان مع الانسان . كل العلاقات الأساسية ( مبادئ العلوم المختلفة ) ليست سوى أنواع وأنماط مختلفة لهذه الوحدة )).(2)

بالاضافة الى ذلك ، لقد عرف هيغل باستخفافه ببعض قواعد الدين ، وأصوله ، وطرق عباداته — المقصود العقيدة المسيحية طبعا — منذ تتلمذه في معهد اللاهوت بـ ( توبنغن Tübingen ) ، حيث كتب عنه أحد زملائه ، وهو ( لوتفين Leutivin ) يقول : (( لقد جعله المرح والسرور

---

1) يوسف كرم ، تاريخ الفلسفة الحديثة ، ط 5 ، دار المعارف بمصر ، القاهرة 1969 ، 284 الى 286.

2) ل . فويرباخ ، مبادئ فلسفة المستقبل ، ص 325.

والتسلية في بعض الحانات رفيقا محبوبا ،غير أن هناك شيئا يجب ألا ينسى وهو أن سلوكه كان الى حد ما بوهيميا ، وهو سلوك لم يكن يتفق في بعض الأحيان مع تقاليد المعهد الديني )) [1].

كما أن صحيفة الكنيسة الأنجيلية هاجمته بعنف ، من هنا فهم البعض أن فلسفته طبيعية ، وهو لا يؤمن بالعالم الأخروي ، والوجود الالهي ، هذا من جهة ، ومن جهة أخرى ، كان يدعو الى العمل بالمعتقدات الدينية التقليدية بالنسبة للعامة ، لأنها قاصرة على استعمال الفكر التأملي ، هكذا ذهب البعض الآخر ، أو الفريق الثاني ، أنه على هدى سلوك المحافظين [2].

أما من ناحية السياسة ، فكان يساريا جدّا ، مما أزعج السلطة وحملها على تهديده بالطرد ، وقد طالبته مرّة أمام العدالة ، مع ذلك ظل محتفظا بمبادئه ، واستطاع أن يخلق أسلوبا ساعده على التكيف والمحافظة على التوازن بين الضغط الداخلي من طرف تأملاته ، وبين الضغط الخارجي من طرف السلطة السياسية ؛ بدليل أنه بقي في منصبه في جامعة برلين، وأكثر من ذلك ترقى من مجرد أستاذ الى أستاذ كرسي ، ثم عميد الجامعة [3].

1) **تلاميذ هيڤل بين اليمين واليسار :**

ترى دوائر المعارف المختلفة ، وكذا الدراسات المتخصصة الأكاديمية

---

1) هيڤل ، محاضرات في فلسفة التاريخ ، ص 12.

2) سيرو ودوندت ، هيڤل ، ص 81

3) ن ، م ، ص 89.

وغيرهـا ، أن مدرسـة هيقل انقسمت على نفسهـا ، إثـر وفاتـه مباشرة ، بعـد أن تنازع تلاميـذه في فهـم أصول عقيدتـه وفلسفتـه ، وأن الفريقين المذكورين آنفـا ممثـلان بعدد من التلاميـذ المباشرين ، وغير المباشرين ؛ وأشهر ممثلي اليمين:

ـ أرنولد روڤـه Arnold Ruge ، ( 1802ـ 1880م) ، كاتـب سيـاسي ألماني من الهيقليين الشباب ، كان هيقليا يساريا في البداية ، ثم تحـوّل الى اليمين ، بعد أن صـار من أنصـار بيسمارك ، حسب وجهة نظر الماركسية ، كمـا أن كارل ماركس تعاون معـه لاصدار مجلة (( الحوليات الألمانيـة ـ الفرنسيـة )) في باريس[1] .

ـ ألويس إمانويـل بَييدرمان Aloys Emanuel Biedermann, ( 1819ـ 1885م) لاهوتي بروتيستانتي سويسري ، أستاذ فلسفة بـزوريـخ ( 1850 ـ 1885م) عمل على الجمع والتوفيق بين العقيدة المسيحيـة والفلسفـة الهيقليـة ، كتب (( أصول العقيدة المسيحية )) و(( اللاهوت الحرّ أو الفلسفة والمسيحية في صراعهـما ووفـاقهما ))[2] .

ـ ادوارد تسـلر Eduard Zeller ( 1814 ـ 1908) مـن كبار مؤرخي الفلسفة اليونانية حديثا ، هيقلي النزعـة ، مارس التعليم في عـدة جامعـات ألمانيـة ، حاول الكشف عن التعارض بين فلسفتي كانط وهيقل[3] .

---

1) فلاديمـير التش أوليانوف لينين ، ماركس ـ أنڤلس ـ الماركسية ، ترجمة يوسـف شاهين ، دار التقدم ، موسكو ، ص 07 .

2) Larousse T1 , P.363.
3) Larousse,T10.P.11006

ـ ج . ك . ف . روز نكرانتس F. Rosenkranz ، (1805ـ 1879م) قام بنشر مؤلفات هيقل ، وشرحها ، ويعد من المدافعين عن المعلم بقوة وحماس ضد خصومه ، ويظهر ذلك في مقاومته لأحدهم :(( نحن سندافع عن مجده وعزه ! تقرب أيها الأحمق ، الغبي ، الجبان ، المرتد ، الخبيث ، المتعصب ، العبدي ، الظلامي [1] ، نحن لا نهاب منك لأن روحه هي دليلنا )) [2].

ـ ك . برانتل K. PRANTL مؤرخ للمنطق ، بما كتب ( تاريخ المنطق ) .

ـ كونو فيشر Kuno Fischer ( 1824ـ 1907م) ، فيلسوف ألماني ، أرخ للفلسفة ، له عدة مؤلفات أهمها :(( المنطق والميتافيزيقا )) سنة 1852م ، و (( تاريخ الفلسفة الحديثة )) سنة 1860 ، و (( نقد فلسفة كانط )) سنة 1883 [3].

ـ يوهان إدوارد إردمان Johann Eduard Erdmann ( 1805ـ 1892م) فيلسوف ألماني ، على نهج هيقل ، وقد كتب عن تاريخ الفلسفة [4] .

أما أشهر ممثلي اليسار ، فهم :

---

1) الظلامي ، والظلامية Obscurantisme ، صفة ونزعة لمن يعيق انتشار الثقافة والتقدم والازدهار ، ويحجب ذلك عن عامة الناس .

2) Jasques D'hondt , Hegel en Son Temps, éd , Sociales Paris ; 1968 , P.237.

3) Larousse , T2 , P.1226.

4) Ibid , T2, P.1095.

ـ برونو باور Bruno Bauer (1809 ـ 1882م) مؤرخ ألماني وأحد من رؤساء اتجاه الهيقليين الشباب، وأبرزهم، وقد استعان بالفلسفة والفلسفة الهيقلية على الخصوص في نقده للدين، معتمدا على أساليبها ووسائلها؛ كما نقد تاريخ انجيل يوحنا، والأناجيل الأربعة المتوافقة.(1)

ـ دافيد فريدريك شتراوس David .F. Strauss (1808 ـ 1874م) مؤرخ ألماني، أحدث ضجة بكتابه (( حياة المسيح )) المنشور سنة 1835، ثم تناول ثانيا الموضوع 1864 (( حياة المسيح الجديدة )) بطريقة غير مباشرة، معتمدا على أصول النقد العقلي والنقد العلمي في نقد الانجيل.(2)

ـ فريدريك انقلس Friedrich Engels، ( 1820 ـ 1895 )، أحد مؤسسي الشيوعية، صديق ورفيق ماركس، والمتضامن معه في كل شيء، له عدة مؤلفات، أشهرها: (( فويرباخ ونهاية الفلسفة الكلاسيكية الألمانية )) و (( الرد على دوهرينق ))، كما أنه اشترك في أعمال كثيرة مع ماركس.(3)

ـ كارل ماركس Karl Marx ( 1818 ـ 1883م) مؤسس الشيوعية الحديثة، وداعيتها، كان من الهيقليين الشباب، ثم غادر هذه المدرسة بعد أن أخذ منها الزاد الكافي واللائق، وما يناسب طموحه، كالمنهج الجدلي وغيره؛ وقد اعتبر فلسفة هيقل تمثل خاتمة الفلسفة الكلاسيكية، وآخر مذهب فلسفي؛ ودعا الفكر البشري أن يدخل في عهد جديد، وأن

1) فريدريك أنقلس، فويرباخ ونهاية الفلسفة الكلاسيكية الألمانية، ترجمة محمد العربي، دار التقدم للنشر والتوزيع، تونس، ص 21.

2) Larousse , T3, P2902.

3) ف. لينين، ماركس ـ أنقلس ـ الماركسية، ص 55 وما بعدها.

يتخلص من المذاهب .(1)

— لودفيغ فويرباخ Ludwig Feuerbach ( 1804 —

1872) فيلسوف ألماني ؛ يعتبره البعض أول مؤسس للنزعة الانسانية الملحدة والمادية ؛ أما الماركسيون والماديون ، فيعتقدون أنه على هدى أستاذه هيغل ، دون أن يتقدم ولو قليلا ، ففلسفته الدينية والأخلاقية تبيّن ذلك .(2)

— يوهان كاسبار شميدت شترنير المدعو (( مـاكس)) Johann Kaspar Schmidt Stirner ( 1806 — 1856م) فيلسوف ألماني ، هيغلي شاب ، منظر الفردانية الفوضوية حسب الماركسية ، وذلك بكتابه : (( الفرد وملكيته)) .(3)

والملاحظ أن تلاميذ وأنصار هيغل ليسوا ألمانا فقط ، بل هم من كل البلدان الأوربية ، وقد زاد هذا العدد الكبير من التلاميذ والمستمعين من شهرته ورفع من مكانته ، هذا من جهة ، ومن جهة أخرى كانت الشهرة من أسباب ازديادهم المستمر من يوم لآخر ؛ هكذا صارت فلسفته ذات وقع كبير خارج ألمانية قبل وفاته وبعدها ؛ وقد أرسل اليه فيكتور كوزان Victor Cousin ( 1792 — 1867 ) ، طالبا منه بيان الحقيقة لينشرها في فرنسا ، وذلك في مراسلة سنة 1826: (( رجائي الى الروح أن تهب بكل ما فيها من شدة ، فاني لا أطلب لفرنسا إلا النعمة ... فقل لي يا هيجل ما هي الحقيقة وأنا من

1) ن م ، ص 5 وما بعدها .

2) ف . انقلس ، فويرباخ ونهاية الفلسفة الكلاسيكية الألمانية ، ص 5

3) ن م ، ص 29 .

بعد أنشر منها في بلادى ما يمكن لأبنائها فهمه منها)) [1].

لقد رأينا في فصول سابقة ، أن شخصية هيڤل فريدة من نوعها ؛ إذ يملك قدرة عجيبة في التكيف والتلاؤم ، حيث يحسن التوفيق بين المتضادات ، ويحافظ على التوازن بين مطالب فلسفته ، وبين ثقافة المحيط الاجتماعي ومعتقدات المجتمع على الخصوص ؛ لذلك وجدنا تلاميذه لهم محاولات لتقمص شخصية المعلم ، خاصة بعد وفاته الى نهاية العشرية الأولى ؛ ثم تصدع المذهب ، واتجه كل واحد منهم الى الوقوف على رأي ، معتقداً أنه مخلصه من أى تناقض ، حينما شعروا بالازدواجية ، وهي نظرة لم تنشأ من فهمهم فحسب ، بل أوحى بها خصوم فلسفة هيڤل أيضا ؛ كما كانت البحوث والدراسات في تلك الفترة مركزة حول الجانب الديني ، بشتى قضاياه ، وهذا الاهتمام بموضوع الدين نجده لدى الجناح اليميني واليساري معا ، الأمر الذى يدل على قلة الخطورة في نقاش الشؤون الدينية ، أقل بكثير من مناقشة القضايا السياسية [2].

غير أن الشؤون السياسية لجأ اليها اليسار لدحض طغيان الدول المستبدة ، كما كانت العلة الحاسمة في تصدع الهيڤلية ؛ وقد أشار أنڤلس عن دور فلسفة هيڤل ، ومدى تأثيرها في مختلف الأوساط ، في قوله :(( وقد يتصور المرء التأثير الكبير للمذهب الهيڤلي هذا في الجو الذى صبغ بالفلسفة، وقد كان هذا مسيرة انتصارية دامت عشرات السنوات ولم تنقطع أبدا عند وفاة هيڤل ، وخلافا لذلك ساد بالضبط ((الافتتان الهيڤلي)) وحده من سنة 1830 الى

1) أ.كريسون و أ.بريهييه ، هيڤل ، ص 12 ــ 13 .
2) اميل بريهييه ، تاريخ الفلسفة ، ترجمة جورج طرابشي ، ج 6 ط 1 ، دار الطليعة ، بيروت 1985 ، ص 252 .

سنة 1840 حتى أصابت العدوى خصوصا، تقريبا ، وقد تغلغلت المفاهيم الهيقلية ، في تلك الفترة بالضبط باسراف — بتبصر أو دون تبصر — في العلوم الأكثر تنوعا بحيث، أثرت كذلك بخميرها في الأدب الشعبي والصحافة اليومية اللذين يستمد ((الرأى المثقف)) منهما عادة غذاءه الفكري ، الا أن هذا الانتصار على طول الجبهة لم يكن سوى بدء الصراع الداخلي)) (1).

وفي الواقع أراد أنقلس أن يوضح مسألة جوهرية من الصراع القائم بين تلاميذ هيقل ؛ وهي آتية فيما تنطوى عليه فلسفة هيقل من افتراضات على شكل مسلمات ، اذا طبقت على الدولة البروسية ، أو أية دولة مستبدة ، لسوف تعكس معقوليتها ، وتلح على بقائها لضرورتها على الرغم من سيادة الظلم والسوء والضلال ، فهيقل في فلسفته التاريخية ، برر شر الحكومات بشر الرعايا ، لأنهم لا يرتفعون الى مستوى إقامة الحكومة الرشيدة ؛ وهكذا في جميع الأحوال ، تكون للشعوب الحكومة التي تليق بهم ، أى التي تعبر عنهم ؛ لكن هذه القاعدة في نظره ليست متحجرة ولا مطلقة، لأن امكانية التطور والنمو تظل قائمة ، وقد يظهر ذلك عبر الأحقاب التاريخية ؛ على سبيل المثال ، فالجمهورية الرومانية كانت في عهد ما حقيقية ، ممثلة للروح ومعبرة عنه ، ثم صارت غير حقيقية ، بمعنى زالت عنها الحقيقة ، حينما انتقلت الى الامبراطورية التي تحمل تجلياتها ؛ ونفس الشيء يمكن قوله بالنسبة للملكية الفرنسية ، التي لم تعد حقيقية في سنة 1789، اذ انتقلت الضرورة والمعقولية

---

1) أنقلس ، فويرباخ ونهاية الفلسفة الكلاسيكية الألمانية ، ص 45.

للثورة التي أزاحتها ؛ طبقا للطريقة الجدلية الهيقلية ؛ أى أن كل ما هو حقيقي في ميدان التاريخ الانساني يصير مع مرور الزمن لاحقيقيا ؛ لأنه معرض للزوال باعتباره يمثل الكل في لحظة من الزمن وليس في كل اللحظات[1].

ومن ناحية أخرى ، نشأ الاختلاف بين تلاميذه من اهتماماتهم بفلسفته، فالذين شغفهم المذهب جاءت نظرتهم محافظة ، ونزعتهم عقائدية ، أما الذين سلكوا وأخذوا بالمنهج الدياليكتيكي ، فكان فكرهم راديكاليا ، لذلك خاضوا معارك عنيفة ، ضد النزعة التقوية ، ومع الرجعيين الاقطاعيين ؛ وهؤلاء يطلق عليهم اسم الهيقليين الشباب ؛ وقد حاولوا تفسير الفلسفة الهيقلية بالطريقة المادية ؛ وهم في هذا المجال ، يتقربون من المادية الفرنسية والبريطانية ، ويترتب عما سبق ، أن هذا الوضع أدى الى إنشاء وإبراز الاختلاف بين الهيقلية كمذهب ، والهيقلية كدياليكتيك[2].

ولاشك أن الاتجاه الهيقلي اليساري ، أي الذين يسمون بـ(( الهيقليين الشباب )) كانوا أكثر انتشارا ، واستقطابا للأذهان ، من الجناح اليميني الذى كان تأثيره على الفكر الفلسفي ضيقا ، وعطاؤه محدودا بالنسبة للجناح الأول ؛ لندرس شخصيتين تدينان لفلسفة هيقل من جهة أو أخرى ، ولهما التأثير الفعال في مجرى التاريخ الفلسفي في ألمانيا ، وفي أوربا عموما ، وهما : — فويرباخ و — ماركس .

---

1) ن م ، ص 39 .
2) ن م ، ص 46 .

2) **فويرباخ وفلسفة هيقل :**

يتبيّن لنا من خلال العرض البسيط الذى قدمناه عن تلاميذ هيقل، أن تلميذه فويرباخ أولى العناية لفلسفة أستاذه ، مع محاولة جادة للتفلسف، لتقويض المثالية الهيقلية .

يعني اسم فويرباخ (( جدول من نار)) ، وهذا المعنى ينطبق تماما على فلسفته ، التي اعتبرتها الماركسية ، أول فلسفة أنارت الطريق وخرجت عن المألوف لدى الألمان ؛ هكذا أدى فويرباخ دور الوسيط بين هيقل وماركس ، كما فتح المجال أمامه بنقده الجذرى للدين ، بعد أن تخلى عن الهيقلية ومثاليتها ، واتجه نحو المادية الفرنسية والأنقليزية ، اذ أقبل على رفع شأنها ، وشأن الانسان ، ضد المثالية الفلسفية ، أملا أن يطيح بالاله الديني والشعبي لاقامة اله جديد ، هو (( الوعي )) و (( النقد )) . . . الخ.[1]

لقد ودّ فويرباخ أن يزعزع المذهب الهيقلي ، وأن يبرهن على أن الانسان لايؤسس من الخارج ، كما جاء في رأى الدين ؛ لأنه يستحيل في نظره نشأة كيان نوعي للانسان من خلال اسناد ذلك لما هو خارج ذاته ؛ فان هذا يؤدي الى ضياع جوهره ، نظرا للفرق الكبير بين الله وما هو انساني ؛ فالانسان يفهم منه عادة ، الحاجات والآراء الشخصية والاحساسات ، باستثناء روحه وصفاته العامة ، التي ليست خاصة مميزة وجوهرية للانسان ، مثل المفكر والفنان والقاضي والأستاذ الخ . . . كأن هذه الصفات تدفع الانسان

---

1) ل . فويرباخ ، مبادئ فلسفة المستقبل ، ص 8 — 9 .

للخروج من ذاته.[1]

أما الله بوصفه كائنا روحيا ، فهو غير انساني ، لذلك لا يدرك بواسطة الحواس، مثلما ندرك المرئيات الحسية ، بل يدرك من طريق العقل والفهم فقط ، لأنه غير محدود ، ولا ملموس ؛ وبالتالي لا تدركه الآلة المحدودة والحسية ، وعليه يكون العقل غير محدود ، وبلا تخوم.[2]

غير أن فويرباخ فرق بين اللاهوت الحقيقي واللاهوت المزيف ، ففي رأيه ، أن اللاهوت الحقيقي ، هو اللاهوت العادي ، باعتبار مثله موضوعية ، لا تختلف عن أي موضوع يقع تحت الحس، وفي نفس الوقت يشبهها بمثل الذات الانسانية، من حيث التفكير في ذاتها وحبها ، حتى تصير وجهة نظر الله مطابقة لتفكيره وعواطفه.[3]

ثم حاول من جهة أخرى أن يميز بين اللاهوت العادى والفلسفة الهيقلية ، وقد سمى فلسفة هيقل بالفلسفة النظرانية ، لكي يبرر أنها قائمة على أفكار افتراضية مجردة ، بمعنى لم تستند الى الواقع الفعلي ، سواء بالنسبة للطبيعة أو لطبيعة الانسان ؛ وحتى بالنسبة لطبيعة الله ، التي جعلتها تلك الفلسفة مجردة ومعزولة عن كل شيئ ؛ ما هنا ينزع فويرباخ نحو الحلول، عندما دعا الى عدم الفصل بين وجهة نظر الانسان ووجهة نظر الله ؛ اذ قال في هذا الصدد : (( اللاهوت العادي يجعل من وجهة نظر الانسان وجهة نظر الله ،

---

1) ن م ، 218 ـ 219.
2) ن م ، ص 227 ـ 228.
3) ن م ، ص 235.

الفلسفة النظرانية بالعكس تجعل من وجهة نظر الله وجهة نظر الانسان أو بالأصح وجهة نظر المفكر)) .(1)

والواقع أن فويرباخ بمعارضته للاهوت المسيحي ، ولفلسفة هيقل ، كفكرين تربطهما علاقة التلازم ، كما كان اللاهوت الكاثوليكي أرسطيا في العهد القديم ، من أجل محاربة البروتستانتية ؛ ويرى نفس العلاقة تربط البروتستانية اليمينية بالفلسفة الهيقلية من أجل محاربة الالحاد .(2)

هكذا وقع فويرباخ في قبضة هيقل ، دون شعور ، عندما حاول تفسير ماهية المسيحية ، نلحظ ذلك في عدة قضايا ، إماكمسلمات ابتدائية أو كنتائج تحليل ؛ حيث يتفق معه في كون ماهوخارجي في الظاهر ، فهو داخلي في الواقع ، ثم أن الروح الهيقلي يلازمه ، ويظهر جليا في تطابق وعي الله ووعي الذات ؛ بمعنى وقع فويرباخ في جعل الألوهية تابعة أو ناتجة عن الانسان ؛ وهذا عكس اللاهوت الذى يجعل الله خارج الانسان ، وبالتالي الانسان هو التابع له ، وليس العكس .(3)

كان فويرباخ يرفض البحث عن شيئ ما في الدين بمعزل عن الانسان ، لأن أهداف الدين تحوم كلها حول الانسان ؛ لكن ليس بالكيفية التي يريدها ؛ فالتفكير الذى يجري عن طريق الدين يهدف أساسا الى خلاص الانسان ،

---

1) ن م ، ن ، ص
2) ن م ، ص 213 .
3) أ . بريهييه ، تاريخ الفلسفة ، ج 6 ، ص 253 .

وتوعيته بذاته ، وتبصره بسبل تحقيق روحه ، وقد جاء في مؤلفه (( ماهية المسيحية )) ،: (( إنه يجعل من نفسه هو الهدف ، هو موضوع أفكار الله ، وسرّ التجسد هو سرّ حب الله للانسان ، لكن ليس سرّ الله سوى حب الانسان لذاته)) [1].

وكان هدف فويرباخ أن يحطم فلسفة المطلق بالدرجة الأولى ، عندما قلب مفاهيم الانسان والأخلاق والله الخ ... وحتى الحب والسياسة والتاريخ ، في محاولة فضحه للتفسير اللاهوتي لتلك المفاهيم السابقة ، لأنه يعد الفلسفة الحديثة السائدة في عهده ، لاتختلف في منطلقاتها عن اللاهوت ، خاصة فلسفة هيقل ، تمثل عنده اللاهوت في ثوب فلسفي ، وهي فلسفة على نمط الفلسفات السابقة لها ، التي تعتمد على الطابع النظامي والترتيبي المنطقي وعلى الجانب الصوري [2].

لذلك اتخذ فويرباخ نقد المسيحية أو اللاهوت ذريعة لنقد الهيقلية ، لكنه لم يفلح في عرضه ، لأنه سقط في نفس السبل والحلول غير الموفقة ، التي لاحظها في الدين والفلسفة الهيقلية ؛ وعلى الرغم من نزوعه نحو المادية والحسية والواقعية ، مع ذلك ، لم يستطع أن يقدم حلولا ناجعة للانسانية ، فقال عنه ماركس ، أنه لم يبحث عن الأسباب الحقيقية للاغتراب أي لم يعلله بالأسباب المادية حقا ( الاقتصادية ) ؛ فقد اكتفى بنقده للدين ، باستعمال أدوات ومفاهيم

---

1) ن ، م ، ص 254 .

2) ف . أنقلس ، فويرباخ ونهاية الفلسفة الكلاسيكية الألمانية ، ص 24 .

ذات نزعة مثالية ، مما جعل فلسفته مثالية مضللة ، لأنه يعتقد بقدرة الحب والصداقة في حل مشاكل الاغتراب والبؤس.[1]

اذن فويرباخ لم يصل الى نقد الدين جذريا ، كما فعل ماركس ، بل كل ما فعله أنه استبدل الدين اللاهوتي ، الكوني الشامل ، بدين مخفف ومحصور في الانسان ، أساسه الحب والوجدان ؛ ويلاحظ ذلك في مؤلفه (( مبادئ فلسفة المستقبل )) .

ويرى أيضا هربرت ماركوز H. Marcuse أن موقف فويرباخ بالنسبة للبشرية أو العقل أو الحرية ، لا يختلف كثيرا عن مواقف هيقل ، فهو يوافق أستاذه في بلوغ البشرية لعهد نضوجها ، بعد أن سلكت طريق الوعي الجماعي ، وارتفعت الى مستوى تحكيم العقل ، ونشر الحرية ، وتعميمها لدى الناس ؛ ومن هنا كان على هدى فلسفة هيقل ، ومتمما لها ، بمعنى اذا كان هيقل ، قد عمل على تحويل اللاهوت الى منطق ، فان فويرباخ ، قد عمل على تحويل المنطق الى انثروبولوجيا ( علم الانسان ) ؛ وهذه الأخيرة تعوض في مهامها الفلسفة ، ألا وهي تحرير الانسان.[2]

ولنتأمل الآن خلاصة فكر فويرباخ عن الدين والفلسفة والانسان ، وقد أدت الى اشارة فضول ماركس وأنقلس ، الأمر الذى جعلهما يمدحانه كأول فيلسوف ألماني في العصر الحديث أدرك الحقيقة ، فيما انتهى إليه في فلسفته ،

---

1) ن ٠م ، ص 33.

2) هـ . ماركوز ، العقل والثورة ، ص 262.

في التنبيه للمنطلقات الحقيقية لحل مشاكل الانسان عموما ، وهذه الفلسفة الجديدة تقرر أن الأشياء المفكر فيها دوما ، توجد في نطاق الطبيعة ، وعالم الانسان ؛ أما ما هو شائع في المعرفة الدينية ، والتي تفرق بين ما هو حقيقي في الطبيعة والتاريخ ، وبين النزوات المثالية المسبقة ؛ فقد تهدم بفضل الجهد الذى بذله فويرباخ ، حينما لم يعد معجبا بالمذهب الهيقلي ؛ وأيضا ، حينما أعاد المادية الى عرشها ، كما استطاع ازالة التناقض القائم منذ أمد بعيد في الفكر البشري ، سواء في الدين أو في الفن أو في الدفلسفة ، وهذا أمر سرّ له الماركسيون كثيرا ولو مؤقتا.(1)

حينئذ يتبيّن لنا ، أن فويرباخ كان في بداية عهده على نهج هيقل ، وهو لا يدري ، أنه سيتخلى عن سلفه ، اذ وجد نفسه في نهاية المطاف في قطيعة معه ، بعد أن حصلت لديه قناعة لا مردّ لها ، بأن هيقل لم يصب في أسبقية الفكرة المطلقة على العالم ، وفي أسبقية المقولات المنطقية عن الكون ، لأن مثل هذا الترتيب يؤدي الى افتراض وجود خالق متعال عن الأرض ، ويسيره من الخارج ؛ لذلك عمل فويرباخ على قلب الوضع ، أملا أن يعيد الأشياء الى أوضاعها الطبيعية ؛ فيصبح العالم المادي ، أي المدرك بواسطة الحواس ، هو العالم الحقيقي ، والواقع الوحيد ، الذى يمكن أن نرجع اليه كل الأفكار والمشاعر.(2)

وقد اقتدت الماركسية بفويرباخ في هذا المجال ، فقررت أن المادة

---

1) ف .أنقلس ، فويرباخ ونهاية الفلسفة الكلاسيكية الألمانية ، ص 49.

2) ن م ، ص 56.

ليست نتاج الفكر ، بل العكس هو الصحيح ، أي أن الفكرة تمثل أسمى نتاج للمادة.[1]

كما شهد له أنقلس وماركس، بأنه استطاع أن يرفع القناع عن كل وهم في الفلسفة ، كما في الدين ، وحطم حجج الهيقلية المبررة للمسيحية ، وأخيرا مهد الطريق لهما .

3) **من هيقل الى ماركس والماركسية :**

يعتقد ماركس وأنقلس والماركسيون عموما ، أنهم لا يهدمون الفلسفة الهيقلية ، بل يتممونها ؛ إذ قال أنقلس: ((. . . إلا أنه لم تعد جدلية الأفكار، في نفس الوقت ، سوى مجرد انعكاس واع للحركة الجدلية للعالم الحقيقي وبهذا وقع قلب الجدلية الهيقلية تماما ، أو بالأخرى ؛ كانت ترتكز على رأسها فأرجعناها من جديد على رجليها )).[2]

هذا يدل على أن الماركسية تتبنى فكرتين هامتين في نظريتها في التاريخ ، وهما : الدياليكتيك ، والارتباط العضوى للحياة الاجتماعية ، اذا كان الديالكتيك أهم شيئ في فلسفة هيقل ، فان المنهج عموما يعتبر دوما صانع النتائج، ومحدثها ؛ وقد دعا أنقلس في القول السابق الى تحويله فقط ، من حيث التطبيق من عالم الأفكار الى عالم الوقائع والطبيعة ؛ بمعنى ، أن كل ما فعلته الماركسية هو اعادة الأشياء الى مجراها ، وطبيعتها ، من هنا اعترضت على فلسفة هيقل ،

---

1) ن . م ، ص 57 .

2) ن . م ، ص 80 .

بدعوى عدم استقامة الأمور في فلسفته ؛ لذلك جاء تعبير أنقلس ، بأنه يسير على رأسه بدل استعماله لرجليه عند الحركة ؛ وكل ما رفضوه في الهيقلية ، هو الطابع المثالي أو العقلي ، أي الجانب الديني بصفة عامة ، لأن هذه الألفاظ تعني بالنسبة اليهم التعبير الذاتي للروح ؛ غير أنهم أصروا على العمل بالدياليكتيك ، وتطبيقه على كل شيئ في الواقع ، مثلما أصر هيقل على تطبيقه على كل شيئ في الروح (1).

ثم أن الصلة وثيقة بين الماركسية والهيقلية ، في موضوع الحياة الاجتماعية ، فكلاهما نادى بالارتباط العضوى ، والتأثير المتبادل بين العناصر المكونة لتلك الحياة ؛ كما أن الشعوب تتبادل أيضا التأثير فيما بينها ، قصد تشكيل المجتمع البشرى الكلي ، لكن يكمن الاختلاف في المسلمات المعتمدة ، أما النتائج فواحدة ؛ اذا كان هيقل أقام نظريته الاجتماعية والتاريخية على الروح القومية والعبقرية ، فان ماركس وأتباعه ، أقاموا نظريتهم في نفس الموضوع على الجانب الاقتصادي (2)، وهكذا ينتج عما سبق ، أن الماركسية الى يومنا هذا ، لا تزال تنطلق في تحليلاتها ، ونقدها ، أو في تدعيمها لمبادئ ماركس من الفلسفة الهيقلية ، مرورا بتلاميذه ، أمثال فويرباخ ، للوصول في الأخير الى ماركس ؛ هذا من جهة ، ومن جهة أخرى ، فاننا نستنتج في الظاهر ابتعاد الماركسية عن الهيقلية ، كلما تقدمنا في تحليل الفلسفتين ؛ غير أن عوامل الترابط أقوى من

---

1) وولش ، مدخل فلسفة التاريخ ، ص 214.
2) ن. م ، ص 214. 215.

أن يضع لها حدًا ، ذلك التحليل الجزئي ، والمفرد ؛ أما في السياق العام ، والأسس الجوهرية للماركسية ، فتعود في أغلبها الى فلسفة هيڤل .

لقد أثبت جورج سنتيانا George Santayana تواصل الهيڤلية في شكل آخر لدى الماديين ، أمثال ماركس ؛ إذ قال :(( ... اذ أن أهم أنصاره والمدافعين عنه أصبحوا ماديين ، فقد أعجب كارل ماركس بالحقيقة التي نادى بها ذلك المثالي الجبار وأكبارها بأن نزع عنها فكرة أقنوم الفرد الأساسية [...] ، وانصرف بدلا من ذلك الى التعمق في دراسة المؤسسات الاقتصادية والحاجات المادية والصعوبات الاجتماعية التي تشكل نسيج نشوء المجتمع ))(1).

ونفس الرأى نجده لدى سيرو Serreau ودوندت D' hondt فقد اعتبرا احدى التيارات الفكرية المرتبطة أشد الارتباط بالهيڤلية ، لا من جهة تبني المنهج الجدلي ، والترابط العضوى للحياة الاجتماعية فحسب ، بل أضافا عناصر أخرى هامة ، في فلسفة هيڤل ، أحييت ، وطوّرت ، واستعملت بشكل واسع ، لدى الماركسيين ؛ كجدلية السيد والعبد ، ومسألة الاغتراب – بتعبير آخر الاستلاب – ، وهي في صورتها الماركسية متجددة فقط ، مما دفع جان لاكروا Jean Lacroix للقول ، أن الماركسية لاتخطئ اذا سميناها بالهيڤلو – ماركسية(2).

---

1) جورج سنتيانا ، مولد الفكر ، وبحوث فلسفية أخرى ، ترجمة لجنة من الأساتذة الجامعيين ، دار الآفاق الجديدة ، بيروت ، ص 154 .
2) سيرو ودوندت ، هيڤل ، ص 142 .

وهكذا تحتفظ الهيقلية بجذورها ، في صورة أخرى ، تحقيقا لـــروح المطلق ، التي كان ينادي بها هيقل ، وهي تستغرق كل الزمان ؛ أما الزمن الجزئي كلحظة من الزمان المطلق ، فهو يؤدي دور المحرك بالنسبة لعجلة التاريخ، ويشكــل أحد طــرفي الصراع ، في سبيل الحياة أو الموت ، ومن ثمة يكون استغلال الانســان للانسان عبــارة عن نتيجــة ، تولدت من سنــة الحياة ؛ ثم جاء ماركس ، فاتخـــذ هــذه النتيجــة نقطة انطــلاق ، بعدئذ واصــل المسيرة الكبيرة ، من أجل بلـــوغ التفسيــر النهائي ، والجامع المانع لحركــة سير التاريخ (1).

لقد تأثــر ماركس وأنقلس بفلسفة هيقل ، ثم امتد هذا التأثير لأتباعهما فيما بعد ، إذ نجــد كل التفسيرات في مجالات كثيرة كالسياســة والاجتماع والتاريــخ الخ ... ينطلق الماركسيون فيها ، باعتمادهم على الهيقلية اقتداء أو نقــــدا ؛ إذ شهد شاهد من هؤلاء المتأخريــن عليهما ، وعلى نفســه ، ألا وهــو لينيـــن ، بأنهما احتفظا بفكرة هيقل حول حركــة التطور المستمر ، غير أنهما اختلفا معــه ، فــي مســألة التبرير والاعجاب بالدولة البروسية ، وبكل دولة يسودها الطغيان وكتـــم الأنفاس من أجل مراعــاة الانضباط والانسجام والاستجابة لروح المطلق ، التي يدعــي فيها هيقل ، أنها تحل على قــائد الدولــة ؛ مع ذلك جــاء مذهبه ثوريا ، وفكـــره تحـــرريا ، وعقلـــه متنورا ، لأنـــه يؤمن بتغيــر العالم ، الذي هو في حركة وتطور نحـــو الأفضــل ؛ وقد كانت هــذه الايحــاءات كافية لتنيــر الطريق أمام تلاميذه ، وأمــــام البشــرية ، لكي يرفضــوا الواقع المعاش ، والظلم ، والشر السائد ، لأنها قضــايـــا

---

1) ن م ، ص 143 .

تدخل ضمنيا في اطار قانون التطور العام والدائم (1).

وبشكل عام فان المقارنة بين ماركس وهيقل وفويرباخ ، وعلاقة التواصل الفلسفية ، مسألة لم يقل فيها القول الحسم بعد ؛ خاصة وأن أغلب المقارنات التي تضمنتها الدراسات الفكرية الفلسفية قد تأثرت بالايديولوجية والسياسة بصفة عامة .

وان ما دفعنا الى التركيز على جانب المقارنة أحيانا ، هو هذا الشعور بأن الاختلاف بينهم لم يحصل في مضمون فلسفاتهم ومعالجاتهم ، فجدلية الأفكار الهيقلية لم تتغير عندما انتقلت الى الماركسية ، بل أن الذى تغير فيها هو نسبتها الى مصدر آخر ، فهيقل يراه في الفكرة المطلقة ؛ وماركس يراه في الواقع ؛ أما حركة الجدل في الأفكار فباقية عند الاثنين ؛ لذلك يمكننا أن نعتبر الاختلاف بينهما يعود الى المقولة الفلسفية .

ورغم ذلك ، فان هذا الأمر يحتاج الى تدقيق وبحث نتمنى أن يتواصل .

1) ف . لينين ، ماركس ، أنقلس ، الماركسية ، ص 58 .

من الملاحظ أن نقاد فلسفة هيقل ينقسمون الى قسمين أو فئتين : الفئة الأولى حاولت أن تفهم أسس وطرق وغايات تلك الفلسفة ، ثم عملت على نقدها ، أمثال ماركس وأنقلس، ومن قبلهما فويرباخ ؛ أما الفئة الثانية فانطلقت دون أن تتحرى جيدا الأسس والغايات ، حيث اكتفت ببعض الأفهام الشائعة عن فلسفة هيقل بصفة عامة ، التي توحي بعدم جدوى هذه الفلسفة وقيمتها ؛ باعتبارها مثالية ومتعصبة ، مبادئها تقوم على تصورات مجردة ؛ وكثيرا ما اعتمدت التخمينات ، وعلى ما جاء من أوهام في بعض التفسيرات السيئة للهيقلية .

وعليه ، سنعمل على نقد الهيقلية ، من جهتي صورة النقد والمعارضة ، وهما جانبان لازما المذهب منذ ميلاده ، وعلى يد تلاميذه ؛ مع التركيز على الماركسية بعد ذلك ، لأنها استطاعت عبر سنوات طوال أن تحافظ على سمة النقد للهيقلية ، في جميع المراحل التي قطعتها ، منذ أن أسسها ماركس، وأنقلس ؛ وهذا يدل على الطابع المميز للهيقلية ، وهي تطرح على بساط البحث من جديد ، بين فترة وأخرى ؛ بالاضافة الى النظر في بعض الآراء المعارضة الأخرى ، ثم نحاول استنتاج بعض الهفوات ، في افتراضات هيقل ، التي نراها ذات أهمية لتقويم فلسفة التاريخ الهيقلية .

والآن علينا أن نتجنب النقد المبتذل عند الفئة الثانية ، وأن ندرك جيدا كيف يجب أن نجري النقد ، حتى يكون ناجعا وفعالا ؛ واذا أخذنا على سبيل المثال ، لا الحصر ، فكرة الواقع العيني ، فنجد بعض النقاد يتهمون هيقل بالتجريد والبعد عن الواقع ، خاصة فيما يخص تفسير تاريخ العالم ؛ ان هؤلاء لم يفهموا

التسلسل المنطقي للمذهب ، وقواعده ، ومفاهيمه ، بدليل أن هيڤل كان يرد دائما نمو تاريخ العالم الى البيئة الطبيعية ، وفي آن واحد ينبغي أن يحمل تجليات الروح والعقل ؛ غير أن العقل والأفكار بصفة عامة لن يكتب لها النجاح والوجود الفعلي ، الا في عالم الواقع أو الطبيعي كما يريد البعض . وبهذا الصدد يرى جون لويس Jean Louis أن بعض الدراسات ، قد شوهت سمعته في غالب الأحيان ، لأن تصوره كفيلسوف ميتافيزيقي ، منذ البداية ، مما ساعد على اقناع القراء ، بأن فلسفته تجريدية ، وكل ما يقال عنها يمكن أن يكون صحيحا ، مادامت المسألة قائمة على برهنة كلامية ؛ هذا من جهة ، ومن جهة أخرى ، فان الناس يميلون الى التصديق لما يسمعون ، دون فحص وبحث ؛ وهذا الوهم المنتشر بكثرة لا أساس له من الصحة ، اذا ما أخذنا بعين الاعتبار ، أن هيڤل عبّر عن عصره أحسن تعبير من أي فيلسوف آخر ، بدليل أنه اهتم بمشاكل المانيا أيما اهتمام ، منذ أواخر القرن الثامن عشر ، في شتى الميادين ؛ وتفاعل معها ؛ وبالفعل كان اهتمامه كبيرا بالأحداث المختلفة ، وكان يتابع خير المرئية أمامه على صفحات الجرائد ، التي جعل قراءتها لاتقل شأنا عن صلاة الصبح ؛ كما أولى عناية خاصة بقضايا الثورة الفرنسية وانتصاراتها .(1)

غير أن الخطأ الأساسي الذى ارتكبه ، والذى انعكس سلبا على جملة فلسفته ، يعود الى العلاقة بين الفكرة والحقيقة الواقعية ؛ وقد حاول الفصل بينهما ، لكنه أعطى الأولوية للفكر ، وبالتالي يبدو أنه وقع في التناقض أو شبه

1) ج . لويس ، مدخل الى الفلسفة ، ص 195 — 196 .

التناقض ،عندما يدعو لتجريد الواقع ، وفي نفس الوقت يدعو الى اخضاع الأفكار للواقع ، أوعلى الأقل مطابقتها له ؛ ويهدف بهذا الربط أحيانا الى احداث مطابقة بين العالمين الفكري والواقعي ، بمعنى تصبح الفكرة المطلقة بكل قوانينها الداخلية مجسدة في حركة الواقع .(1)

هل فعلا هيقل متناقض هنا ؟ ألا يأتي التناقض أو شبه التناقض من الفشل المستمر لقراء هيقل ، خصوصا وأن قراءة متقصية جادة وشاملة لهيقل ، تثبت بأن التفرقة بين الفكرة والواقع قضية لايجب تحميلها أشياء لم يقل بها هيقل ، مثل ما فعل أكثر المفكرين ؛ فشرط وجود الفكرة عنده بالنسبة للعقل الانساني هو الواقع ، لأن العقل الانساني لايستطيع مراقبة الفكرة مباشرة ، وإنما يراقبها من خلال الواقع ، ويكتشفها أيضا من خلال المتجسد منها في الواقع.

إذا كان القرن الماضي فهم وظيفة العقل ، أنها الوقوف على مدى فهم القوانين الموضوعية ، والتي تتحكم في سلوكات البشر ، فان هذا الفهم تغير منذ مطلع القرن الحالي ، وصار العقل يعمل على اعادة تشكيل أنظمة الحياة الاجتماعية للأفراد ، باستمرار ؛ لذلك نجد مثل هذه الدعوة الى التغيير والحركة المستمرة في أنظمة الحياة الاجتماعية ، لدى هيقل ، ضمن ايحاءات ، لم يكتب لها أن تخرج الى حيز الوجود الفعلي ، لأن العصر لايستطيع تجاوز نطاقه ، بل انتقلت أفكاره عبر مراحل ، حتى وصلت الى التحقيق الفعلي في وقتنا الحاضر ؛ وذلك عن طريق أنصاره أو معارضيه ؛ ومن هؤلاء المعارضين

---

1) ن م ، ص 208 — 209.

ماركس ومدرسته ، الذين ينادون بالتغيير الحتمي في أنظمة الحياة الاجتماعية للبشر.[1]

1) نقد ماركس والماركسية للهيقلية :

قلنا قبل قليل أن نقد الهيقلية شرع فيه تلاميذه ؛ وكان الاتجاه اليساري هو الذى مارس النقد بشكل جلي ، ولم يكتف باستقبال الهيقلية، كمذهب فحسب ، بل حاول من خلال النقد انتقاء العناصر الملائمة لروح العصر ؛ اذ نجد أول من عبر عن هذا الاتجاه النقدي بوضوح ، هو فويرباخ ؛ ثم بلغ ذروته عند ماركس ،عندما قررا خلاف هيقل أن الطبيعة هي الحقيقة الأولى ، والفكر يمثل الحقيقة من الدرجة الثانية .

وقد أخطأ هيقل في رأيهما،عندما جعل الفكرةالمطلقة في تفتحها تمثل أصل التاريخ ، بينما الصواب عندهما ، أن الأفكار تأتي في الدرجة الثانية ، كانعكاس عن الواقع المادي والاجتماعي.[2]

وبهذا الصدد كتب أنقلس قائلا:(( لقد حدثت القطيعة مع فلسفة هيقل هنا أيضا بالرجوع الى وجهة النظر المادية ، وذلك يعني أننا عزمنا على تصور العالم الحقيقي ـ الطبيعة والتاريخ ـ كما يظهر بالنسبة لكل من يتناوله بالدرس بمعزل عن النزوات المثالية المسبقة ، إننا عزمنا على التخلي بلا شفقة ، عن كل نزوة مثالية يستحيل التوفيق بينها وبين الوقائع التي تعتبر من خلال

---

1) إ. كار ، ماهو التاريخ ؟ ص 158 .
2) ج . لويس . المرجع السابق ، ص 220 .

علاقـاتها الخيـالية ))[1].

لذلك يرى الماركسيون أن المنهج الجدلي يتعذر تطبيقـه ، والعمل بـه بمنظـور فلسفة هيڤل ، كما أنهم ركزوا في نقدهم على مسألة الدولة ، اذ لم يرضيهـم منطلق تفكير هيڤل السيـاسي ، وهو يثبت نجاح النموذج النابوليوني ، الذى فـرض على أوربـا المركـزية الادارية ، والعسكـرية والحقوق للأرض القومية بواسطة سلطـة سـائدة ؛ وهذا الموقف السيـاسي لهيڤل ، يدعم الفكر الليبرالي ، كما كان يتمـنى توحيد ألمانيـا في ظل مملكـة بروسيـا ؛ من هنا يمكن أن نفهم معارضـة ماركـس لعقيدة هيڤـل في الدولـة ؛ وكيـف أقـام مشـروعه على التخلي عن كل طـوباويـة ، لاتجـدى نفعا في الحياة ، وعن كل إحيـاء للحق الطبيعي[2].

وقد أدى هذا النقد من جانب ماركس ، الى ميلاد اقتصاد سيـاسـي جـديد ، والى دعـوة لتحـرر اجتماعي ، وهي تنظيمات تقتضي أسـاسا نظـريـة ، ومنـاهج عمليـة مغايـرة ، لما هو موجود في فلسفة هيڤل .

ان مفهوم الدولة ووظيفتها عند هيڤل ليست هي المطلوبة ، بالنسبـة لماركس وأنڤلس ، لأنـه ينبغي استعمال الدولة كهيئة مؤقتـة ، في المرحلة الانتقالية ، من أجل محـاربة طبقة البورجوازية من طرف طبقة البروليتاريا ؛ ويريد أن يقول ماركـس أنـه يجب على البروليتاريا أن تحطم آلـة الدولة ، التي استعملت كأداة اخضـاع

---

1) ف . أنڤلس ، فويرباخ ونهاية الفلسفة الكلاسيكية الألمانية ، ص 78 ـ 79.

2) فرانسوا شاتليه وآخرون ، ايديولوجية الانسان ، ترجمة خليل أحمد خليل ، ط 1 ، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع ، بيروت 1981 ، ص 82 ـ 83.

واستغلال عبر التاريخ ؛ أما أنقلس ، فقد عبر عن مكانة وظيفة الدولة بالمنظور الماركسي ، في رسالة وجهها الى بيبل (1) Bebel ، قائلا : (( ان البروليتاريا بحاجة الى الدولة لا من أجل الحرية ، بل من أجل قمع خصومها ، وعندما يصبح بالامكان الحديث عن الحرية ، عندئذ لن تبقى الدولة )) (2).

أ — نقد الدولة : بيد أن مفهوم الدولة عند الماركسيين ، يتناقض تماما مع مفهوم هيقل ، الذى يدعو الى تشييد دولة قوية ، والى اندماج الأفراد تحت ظلالها ، لكي يحققوا مبدأ الدولة وغايتها القصوى ، ألا وهو تحقيق الروح ، ونشر الحرية ؛ غير أن مفهوم الحرية عند هيقل ، يختلف أيضا عن مفهوم الماركسية ، ففي رأيهم لا تتحقق في اطار أو بشكل الدولة ، لأنها مؤسسة وجدت لحماية مصالح الطبقة التي أنشأتها ، لذلك لا تعبر عن كافة مواطنيها ، ومصالحهم المشتركة والعامة ، بل تعمل فقط على اخضاع الأغلبية للأقلية ، هذا من جهة ، ومن جهة ، كيف تساعد على انتشار الحرية ؟ أو كيف تنتشر الحرية في ظلها ، وهي تغرّب الأغلبية ؟ بل كل ما تفعله ، هو أنها تسلب الأشخاص حريتهم ؛ ولا تترك لهم منفذا للتعبير عن هويتهم وابداعاتهم ، ولا تسمح لهم بالمشاركة في اتخاذ القرارات ؛ ومثل هذا العائق مازال محل أخذ ورد ، في كيفية معالجته ، حتى لدى الدول الاشتراكية حاليا ؛ إنها تعاني من مشكلة البناء الفوقي ، والبناء التحتي ، بمعنى الفئة الحاكمة تستبد بالسلطة دفاعا عن

1) أوقست بيبل ( 1840 — 1913) مناضل ألماني اشتراكي — ديمقراطي في الحركة العمالية .

2) فلاديمير إيليتش لينين ، الدولة والثورة ، ترجمة إلياس شاهين ، دار التقدم ، موسكو ، ص 95.

آرائهـا التي تعتقد أنها خير الآراء ، وأفضل تدبير ؛ ولا ينبغي الـدخول فـي مناقشتها فيما تقـرر وتفعل .

لقد تشدد الماركسيون في كون الدولة أداة قمع وتسلط فحسـب حيث استندوا في اثبات دعواهم على الدراسات الاجتماعية والسياسية ، والاقتصادية والطبيعيـة لظهـور وتطـور المجتمعات السيـاسية ؛ بعد ذلك انتهوا الى نتيجـة مفادها ، أن المجتمعات السالفة كلها ، تتميز بالتناحر والعنف بين الطبقـات المضطهدة والمضطهدة ؛ هكذا كانت الدولـة تأخـذ صورة الطبقة المسيطـرة والغالبـة ، أي التي استطاعت الاستيلاء على الملكيـة ، اذ جاء في البيان الشيوعي : (( أن سائر الطبقات التي استولت على السلطة فيما مضى ، قد حاولت تثبيت أوضاعهـا المكتسبـة باخضاع المجتمع بأسـره لأسلوب التملك الخاص بها ، ولا تستطيـع البروليتاريـا الاستيلاء على القـوى المنتجـة الاجـتماعية الا بالقضاء على الأسلـوب السـابق الذى كان خاصّـا بها )) (1) .

اذا كانت الهيڤليسة تجعل من الدولـة معلما من معالـم الرقـي والحضـارة ، فان الماركسيـة تفند ذلك ، لأن الدول تتعاقب في المجتمع الواحـد ، مثلما يتعاقب الناس في الحياة ، أي أن الدولة تظل فردانية ، في حـالة مـا اذا عزلـت من السياق العام في حركـة سير التاريخ ؛ فالماركسيون يرون تأسيـس نظـام الدولة يعود الى ظهور الملكيـة الفردية ، أما قبل ذلك فلا وجـود لدولـة ،

---

1) كارل ماركس ، فريدريك أنقلس ، البيان الشيوعي ، ( دون ذكر اسم المترجم ) ط 4 ، دار دمشق ، سوريـا 1972 ، ص 60 .

لأن الناس ليسوا في حاجة إليها .

وقد آن الأوان حسب المادية التاريخية عند الماركسيين ، أن تعيد النظر في البنيات الاقتصادية والاجتماعية معا ، والتي تمكننا فعلا من قطع خطوات هامة وهادفة ، من أجل الرقي والازدهار ، لأن مؤسسة الدولة بحكم مبادئها ومكوناتها وأشكالها ، لم تستطع في رأيهم أن تدفع عجلة التاريخ قدما ، نحو الازدهار ، والحرية .

وكانت الماركسية تأمل أن تصل الى الوعي بتلك البنيات ، عن طريق ما سمته بالوعي الطبقي ، الذى اذا حصل في طبقة البروليتاريا ، تكون عندئذ مؤهلة لأن تقود الدولة ، ثم تعمل بعد ذلك على اضمحلالها ، حتى يقضي عليها نهائيا ؛ وهذه الدولة المؤقتة في رأى الماركسية ، هي التي تعتبر مرحلة انتقالية لتفكك المجتمع الطبقي ، وجميع بنيات الملكية الفردية ، ومظاهرها ؛ كما أوضح انقلس قبل قليل ، وهو يتحدث عن دولة البروليتاريا كأهم وأنجع وسيلة للقمع والسيطرة ضد الطبقة البورجوازية ؛ وتعتقد الماركسية أن هذه المرحلة الانتقالية تقتضيها الضرورة التاريخية ، حيث تتوقف عليها مهمة ازالة كافة أشكال الأنظمة السالفة .

هكذا تدعي الماركسية أن الفرد في دولة هيقل ، يفقد كل امكانياته الذاتية ، كما يكون عاجزا عن الابداع ، لأنه صار أداة آلية ، يتصرف فيها نظام الدولة كيفما شاء ، ولا يستطيع أن يحيد عن النسق العام ، بحكم ذوبان الارادة الذاتية في الارادة الموضوعية ، في هذه الحالة يكف عن العطاء ، ويميل الى الجمود والخمول ؛ الأمر الذى يمهد حسب الماركسية لقيام دولة أخرى ، على

يد طبقة لم ترضخ إرادة أفرادها لتلك الدولة .

ويبدو لنا ، أن هذه الفكرة عند الماركسيين تشبه الى حدّ كبير فكرة ابن خلدون ، فيما يخص نشأة الدولة واضمحلالها ، وكذلك تعاقب بعضها بعضا ، وفي أسباب الضعف والزوال ، وكذلك الميلاد ؛ أي أن الأفراد الذين يؤسسون الدولة ، يتمتعون بصفات ضرورية ، لكي يكونوا أهلا لذلك العمل ، والا لايحصل لهم الملك والسلطان ؛ كصفات الشجاعة والقوة بالعصبية وسائر الخلق الوسطي ، لأن الصفات غير الوسطية مذمومة من كل صفة انسانية ، اذ قال في المقدمة :(( ... فأخذ من هذا أن الحاكم لايكون مفرط الذكاء والكيس مثل زياد بن أبي سفيان وعمر بن العاص لما يتبع ذلك من التعسف وسوء الملكة وحمل الوجود على ما ليس في طبعه كما يأتي في آخر هذا الكتاب والله خير المالكين وتقرر من هذا أن الكيس والذكاء عيب في صاحب السياسة لأنه إفراط في الفكر كما أن البلادة إفراط في الجمود والطرفان مذمومان من كل صفة انسانية والمحمود هو المتوسط كما في الكرم مع التبذير والبخل )) (1) .

اذن يتفق ماركس مع ابن خلدون في كون الارادة الذاتية للأفراد لها دور هام في التاريخ ، كما تؤدي دورا أساسيا في نشأة الدولة أو زوالها ؛ وأن أية نشأة لدولة جديدة ، لابد أنها تعتمد على الدولة السابقة لها ، وتقوم على أشلائها ؛ أما بالنسبة لانحلال الأفكار ، فانهما قررا أنها تتبع انحلال ظروف المعيشة .

---

1) ع . ابن خلدون ، المقدمة ، ص 149 — 150.

غير أننا لاحظنا أنهما لايختلفان كثيرا ،عما يريد أن يقوله هيقل ، وهو أيضا يستنكر خمود وجمود واستسلام الارادة الذاتية ؛ وإنما أراد في دعوته الى اتحادها مع الارادة الموضوعية ،أن يضعها في سياق ظروف العصر،لكي تشارك في أداء مهامه ودوره في التاريخ ، لذلك ينبغي عليها أن تتفهم عصرها وتنسجم معه ؛ بمعنى أن لاتتخلف عنه ، وهو ينمو ويتطور ؛ مثلما يرى ابن خلدون في المقدمة ،أن القائمين بشؤون الدولة ينبغي أن يكتسبوا في كل طور خلقا من أحوال ذلك الطور ،لم يكن موجودا في الطور الآخر ؛ وهكذا تتفتح شخصية الانسان ، وينال الحرية المطلوبة ، المعبرة عن حقيقته .

ولكن الاختلاف المتعلق بين الهيقلية والماركسية يعود أحيانا الى المبادىء ، وفي بعض الأحيان الأخرى الى الغايات ؛ مما جعل النزعتين تختلفان في معنى التاريخ ، وفي تفسيره ؛ ففي المفهوم الماركسي ، ولد التاريخ مع فجر وجود الانسان على ظهر الأرض ، أي مع أول نشاط له في الطبيعة ، وتفاعله معها ، حتى صار التاريخ الى يومنا هذا غنيا بمشروعات البشر ، ومهام ظلت تنتظر الأداء والخلق ؛ بينما مفهوم هيقل كان حده النهائي حاضرا سلفا منذ البداية ؛ الأمر الذى استنكرته الماركسية ، وعدته هراء وأسطورة ، ولامفعول له يذكر.(1)

يبدو ماركس وأتباعه ، أنهم عازمون على خلق هوّة كبيرة بينهم وبين الهيقلية ، فكان أملهم أن يقلبوا كل مفاهيم هيقل رأسا على عقب ؛ أما نتيجة ذلك

---

1) روجيه قارودي ، ماركسية القرن العشرين ، ترجمة نزيه الحكيم ، ط 4 ، دار الآداب ، بيروت ، 1978 ، ص 211.

بالنسبة للدولة ، فقد قرروا زوالها عاجلا أو آجلا ، وأصبح اضمحلالها من الأهداف المشروعة تاريخيا ، لأنها تحتوى في داخلها على نواة تدفعها عبر عدة مراحل الى أن تصل في نهاية المطاف الى الاضمحلال ثم الفناء ؛ وبذلك يدعون أنهم يحطمون فكرة هيقل ، عن قيام الدولة الحقة والمطلقة في التاريخ ، أي دولة شاملة صارمة ، تكون خاتمة سلسلة التطور ، الذى يحصل في المجتمع البشري .

أما كيف تضمحل الدولة ؟ فيرى الماركسيون أن طبقة البروليتاريا تحتاج لسلطة الدولة ، وذلك في بداية انتصارها من أجل تحويل وسائل الانتاج من الملكية الفردية الى الملكية الجماعية ؛ عندئذ تزول الطبقات تلقائيا ، كما تزول جميع تناقضاتها ، ثم تزول الدولة أيضا تلقائيا ، لأن أسباب وجودها قد زالت ، وأصبح المجتمع ممثلا كله ، من قبل بعضه البعض الآخر ، وشريحة واحدة ، حيث يؤدي الأفراد أدوارهم دونما حاجة لمن يوجههم ويأمرهم (1).

ب ـ المادية التاريخية والجدلية التاريخية : كثيرا ما اعتمد الماركسيون في تفنيدهم لآراء هيقل على طريقتهم المسماة (( الجدلية التاريخية )) التي حللوا بها حركة سير التاريخ ؛ وكذلك نظريتهم المسماة (( المادية التاريخية )) ، وفي البداية نود أن نشير الى استلهام الماركسية للفكرتين من فلسفة هيقل ، كما أخذت الكثير من القواعد والتفسيرات الهيقلية ، والتي تراها صائبة الى حدما ، لكن ليس في النسق الهيقلي ، وعلى سبيل المثال ، جدلية السيد والعبد لدى هيقل ، أوحت بنضال طبقي بالمنظور الماركسي ، بمعنى تجرى حركة التطور وفق

---

1) ف . لينين ، الدولة والثورة ، ص 17 ـ 18 .

حركة جدلية ، قاعدتها الشروط الاقتصادية ، لا الشروط المنطقية ، كما قال في فلسفته التاريخية ؛ فان الماركسية تتضمن من هذه الناحية فلسفة دقيقة للتاريخ ، وان تأثرت في هذا الجانب بالهيقلية[1].

ومن المؤكد أن ماركس سلط النقد على الهيقلية ، وعلى غيرها من الاتجاهات المضادة لمنهجه (( الجدلية التاريخية )) ، مثل الاقتصاد السياسي الأنقليزي ، والاشتراكية الفرنسية ، فهي عنده ، تتفق وتتشابه في الغايات ؛ على الرغم من اختلاف بعضها عن البعض الآخر في المبادئ والمسلمات ولكن ماركس يبدو غير راض عن أى تطرف ، سواء من جانب هيقل أو من جانب ريكاردو Ricardo[2] ، وكتب عنها قائلا :(( واذا كان الانجليزى يحول الناس الى قبعات ، فان الألماني يحول القبعات الى أفكار ، والأنجليزى هو ريكاردو — المصرفي الغني والاقتصادى البارز ، أما الألماني فهو هيجل — أستاذ الفلسفة البسيط في جامعة برلين ))[3].

أما أنقلس ، فقد أكد على خطأ فضيع لدى هيقل ، وهو استمرار قيام الدولة ولو كان نظام الحكم فيها سيئا ، لأن رداءة الحكم تتبع سلوكات سيئة ، من جانب الرعايا أو المواطنين ، بمعنى يكون لهم النظام أو الحاكم الجدير بهم ؛

---

1) غ . بيكون وآخرون ، آفاق الفكر المعاصر ، ص 323 .

2) دافيد ريكاردو ( 1772 — 1823م ) اقتصادى أنقليزي من أكبر ممثلي الاقتصاد السياسي الرأسمالي الى جانب آدم سميث .

3) كارل ماركس ، بؤس الفلسفة ، ترجمة محمد مستجير مصطفى ، دار الفارابي ، بيروت 1979 ، ص 92 .

ونعتقد أن هذه الفكرة ليست خاصة بهيغل ، بل هي مقولة مشهورة في الثقافتين الأنقليزية والعربية ، فيقال عندنا « كما تكونوا يولى عليكم ».

بيد أن فكرة التعقل التاريخي ، حينما يتطابق الواقع مع العقل ، في ممثل الدولة ، أي مطابقة العقل للواقع أو انطباقه عليه ؟ نجد الماركسية لم ترض عن الصيغتين ، لاعتقادها أنها أطروحة تحافظ على كل فساد ، ولا شيئ فيها يعارض كل موجود شر ؟ وبتعبير أو لغة أنقلس تكريس فلسفي للاستبداد وللدولة البوليسية ، والعدل التعسفي والرقابة ، وقد ضرب مثلا بفريدريك قيوم الثالث ورعاياه ، أنهم يؤولون هذه الأطروحة في فلسفة هيقل ، لقضاء نزواتهم ومصالحهم ؟ وإن كانت صفة الوجود عند هيقل ، ليست كذلك فعلا ، إلا بشرط ملازمتها من الضرورة.(1)

ولكن حتى في الماركسية فان البناء الفوقي انعكاس للبناء التحتي ، فأين الخلاف بين الماركسية والهيقلية أو النظرة العربية ؟ نعتقد أن هيقل لم ينصف عندما يتهم بأن طابق بين الواقع مع العقل ، وأنه أقر باستمرار الدولة ، ولكنه لم يقر باستمرارها دون تغيرات ذاتية ، تحصل في داخلها وتجري عليها التحسينات .

وكل ما فعله الماركسيون ، أنهم أخذوا فكرة الضرورة عند هيقل ، وعارضوه بها ، رافضين لتطبيقها في مجال الفكر ، بينما هم طبقوها في مجال الاقتصاد ، والطبيعة بصفة عامة ؟ والجدير بالذكر ، أننا لمحنا قبل حين الى

---

1) ف . أنقلس ، فويرباخ ونهاية الفلسفة الكلاسيكية الألمانية ، ص 38 ـ 39 .

المراحل التي قطعتها المجتمعات البشرية ، في المنظور الماركسي ؛ وبعبارة أخرى ، أن كل مرحلة تعكس نظاما معينا ، ثم حكموا على سلسلة المراحل المتعاقبة بالفشل وعدم الجدوى بالنسبة للغايات المطلوب تحقيقها .

معنى هذا أن المادية التاريخية تستمد دلالة من الحياة الاقتصادية والاجتماعية ، بحيث يمكن ملاحظة جريان التطور بمقتضى المنهج الدياليكتيكي ، وبالتالي تصبح كل الصور والأحوال التي يكون عليها الناس ، ماهي الا انعكاس لتطور التنظيم الاقتصادي والبناء الاجتماعي ، وأن كل تطور يستهدف أساسا الاستجابة لحلّ مشاكل معينة تتعلق بالانتاج(1).

كذلك نجد أن أنقلس يقرر أن السلطان والحكم الذاتي ، يجب أخذهما كمفاهيم نسبية ، لأن ميدان تطبيقهما يتغير بتغير مراحل التطور الاجتماعي ، وأن العيب كل العيب أخذهما وفهمهما كمطلقات ؛ هكذا يعود مرة أخرى ، لاثبات أطروحته فيما يخص الدولة وفنائها ، لأنها معتقد جميع الاشتراكيين ، بأن الدولة تزول بالثورة الاجتماعية المقبلة(2).

ثم أن المادية التاريخية حسب زعم الماركسية ، ستكشف في يوم ما عن وجود أو امكانية قيام مجتمع لاطبقي ـ شيوعي ـ ، من هذه الناحية لاتختلف كثيرا عن أية فلسفة للتاريخ ، بالمعنى التقليدي ، لأنها وضعت هدفها في معالجة التاريخ بطريقة نظرية ، دون أن تشعر بذلك ؛ ويمكننا التسليم

---

1) وولش ، مدخل لفلسفة التاريخ ، ص 215.
2) ف . لينين ، الدولة والثورة ، ص 65.

مؤقتا بنظرية ماركس الخاصة بالتفسير التاريخي ، ريثما نثبت العكس؛ يظهر للقارئ الذى يتصفح كتب الماركسية ، أن هناك الكثير من الحشو والتكرار ، منذ الوهلة الأولى ؛ معنى هذا أن كل العوامل المحركة للتاريخ اقتصادية، ولا شيئ غير الاقتصادية ؛ هكذا يقولون ويعيدون القول ؛ أما اذا فتش أحد عن عوامل أخرى ، كالتفسيرات الخاصة بتفاصيل سير الوقائع التاريخية ، وأسبابها غير المادية ، التي لا تقبل التفسير الاقتصادي ، أو ترد اليه ، فانها ستكون بلا قيمة عندهم (1).

وهل السؤال عن العوامل المحركة للتاريخ ، سؤال فلسفي أم علمي ؟ اذا كان السؤال علميا ، فعليها أن تجيب بناء على الروابط العلية بين الحوادث، وهذا ما لم تفعله الماركسية ، بل لم تفكر فيه أصلا ؛ أما اذا كان فلسفيا، فيحق لنا الحكم على النظرية الماركسية ، بأن تفسيرها للتاريخ ، ظل فلسفيا، لأنها تقدم مسائلها كحقائق قبلية ؛ وهي على هدي الهيقلية ؛ مع ذلك لا ينبغي رفض العوامل الاقتصادية كعناصر لها دورها في حركة سير التاريخ ، ولكنها ليست هي كل شيئ (2).

بدليل أن الماركسية في نظريتها حول التاريخ والمجتمع قد عبرت هي أيضا عن آلية وشمولية حركة التاريخ والمجتمع ؛ كما اعتمدت أيضا فكرة سير حركة التطور التاريخي والاجتماعي بواسطة القانون الشامل ، الذى يسير بمعزل عن قدرة الفرد والجماعة ، بل يقصرون قدرة الفرد والجماعة على التدخل بحدود

1) وولش ، المرجع السابق ، ص 30.
2) ن م، ص 30– 31.

ضيقة جدا ، تكون مساهمتها تتوقف على تسريع أو تبطئ أو تنشيط حركة التاريخ ، ولا نملك القدرة على تغييرها أو توجيهها .

اذن الفرق بين هيقل والماركسية لم يكن كبيرا ، ولم يكن بنفس الحجم الذى أدعى الماركسيون وجوده ؛ وأن نظريتهم قد تسبب بأحكامها المسبقة ، وتوقعاتها (( العلمية )) المسبقة في ظهور شتى مظاهر الكسل والخمول ، وسلب الحريات أحيانا كثيرة للأفراد ؛ ونستطيع اقامة الدليل على ذلك من واقع التطبيقات الماركسية والاشتراكية بشكل عام ، في كافة أنحاء العالم - سواء التي تمت في أوربا أم في العالم الثالث .

وفي الأخير، يحق لنا أن نتساءل ، مثلما تساءل الكثير من الفلاسفة والمفكرين ، هل استطاع ماركس أن يتحرر من كل ما هو قبلي ايديولوجي في فلسفة التاريخ الهيقلية ؟ والظاهر أنه يدعي ذلك ، ويدعمه أنقلس بقوة بشأن المعارضة المطلقة لفلسفة هيقل ، وقد سلطا عليه نقدا شديدا ، غير أن هذا الاهتمام الفياض ، والنقد التحليلي ، الذى اعتمداه يدل على المكانة الرفيعة ، والقدر الكبير الذى تتمتع به الهيقلية ، لذلك ، يمكننا القول ، أن ماركس يدين بقسط وافر للهيقلية ، وأن نقده ماكان ينمو لولا الهيقلية ، التي كانت موضوعا خصبا ، ساعدته على تحديد علم التاريخ ، بالمادية التاريخية ، والجدلية التاريخية .(1)

وليس صحيحا أن ماركس استفاد فقط من الجدل الهيقلي ، كما تدعي

1) ف . شاتليه ، هيقل ، ص 17

أكثر الدراسات الماركسية والايديولوجية ، بل استفاد بشكل كبير جدا وملحوظ من نظريته التاريخية ، ومن شموليتها ومن حركتها القانونية المسبقة الخ ...

2) **اعتراضات على الهيقلية :**

لاحظت الدراسات والأبحاث الخاصة بفلسفة هيقل ، أنه في مسألة الروح وتطورها ، يسعى الى اظهار حركة نمو الروح وتفتحها ، وخروجها من القوة الى الفعل ، وأن مسرحها هو الطبيعة ؛ الا أنه لم يوضح بالقدر الكافي ، الكيفية والمصدر الذى استقى منه كل تلك التفاصيل ، التي تطرق اليها ، خاصة في حالة الروح ، وهي تضطر للاغتراب ، ثم تعود من جديد بعد أن تنتصر الخ ...

ويمكن أن نستنتج من تحليلنا الخاص ، بأن هيقل في حقيقة الأمر ، عندما يكتب عن حركة الروح ، فهو لا يراقب الروح نفسها بل يتأمل الطبيعة ، ويدرس تاريخ حركتها ، ومن خلال ذلك فقط يكوّن أفكارا عن مجمل الحركة الكونية ، ثم ينسبها الى الروح ؛ وإلا هيقل يمكن له أن يختلق أفكارا عن حركة الروح ، وهي ليست في متناول أدواته المعرفية ، سواء منها الغريزية أم المصنعة .

والجدير بالذكر أن بعض العيوب التي وقع فيها ، قد جاءته من نظرة هيقل ، ونقلها عنه ، دون ادراكها جيدا ، حيث تحول الأمر عند ماركس من الضرورة الروحية عند هيقل الى أعم القوانين ، التي تشمل الطبيعة والمجتمع ، وكذا علاقة الانسان بالطبيعة ؛ أي أنه أصبح الحال عندهما واحدا ، لأن من لا يسير مع قوانين الطبيعة أو مع الضرورة الروحية ، فتسحقه حركة التطور ؛ والا يفوتنا أيضا أن نذكر ، بأن هذه الأفكار غير بعيدة في جوهرها عن النظرة

الغائيـة لحركـة الأشياء في الكـون ، أو عن أيـة نظـرة قبليـة .

وهي أيضا غير بعيدة عن النظريات السياسية الاجتماعيـة المطلقـة ، التي رغبت في توحيد المجتمع أو الأمـة المعينيـة على فكـرة ـ ظـن أنهـا القانون أو الضـرورة الروحية ـ وقد شكل ذلك في أغلب الأحيان أساسا فلسفيـا ، للعـديد من الأنظمـة الديكتاتوريـة والفاشية ـ كما حصل مع هتلر الـذى أراد لألمانيا أن تتميـز بمكان خاص تحت الشمس .

لا تخلو دراسة عن هيقل ، إلا ونقدتـه ، بعد أن تعترف له بالرسوخ والاجـادة ، وهو يبدو في ذلك التثمين ، قد قام بعمل جوهري فـي الدراسـات التاريخيـة ، ومما لا مـدعـاة للشك فيه ، أنه استطاع بكتاباته أن يضفي أهميـة للماضي في فهـم الحاضر والمستقبل ؛ وهو الشيئ الذى كان ناقصا لدى فلاسفـة القرن الثامن عشر ؛ وأن مساهمـة هيقل في تقدم العلوم الطبيعيـة ضعيفـة ، إلا أن دوره كان فعـالا في العلوم الاجتماعية ، بلا ريب ؛ فقد دفعها الى الأمـام ، خاصة تلك الأعمال المتعلقة بالتاريخ والسياسـة الخ . . . ، ولكن السؤال الـذى يطـرح نفسـه علينا بإلحاح ، هل استطاع هيقل أن يحقق ما جاء في فلسفتـه التاريخية ؟ وبمعنى آخـر أكثر دقـة ، هل توصل الى جعل التاريخ الذى لم يكـن متعقلا من قبل متعقلا ؟ ومثل هذه الأسئلة كثيرة (1) .

ان الذى يجيب عن السـؤال السابق ، هو مسار التاريخ نفسه بعد وفاة هيقل ، بمعنى عـادت ثقـة القـرن الثامن عشر في قدرة العلم على ايجاد الأجوبـة

---

1) وولش ، المرجع السابق ، ص 197 ـ 198 .

والحلول لمعضلات الانسان ، وكانت مطالب العلم باستمرار ، هي العمل على تطبيق المنهج العلمي في دراسة كل قضايا الانسان ، سواء الطبيعية أو النفسية، وغيرها . . . ، وخير ممثل لهذه الدعوة الجديدة الاتجاه الوضعي ، الذى يدعو الى التمييز بين المعرفة الحقة والصحيحة وبين التخمينات والخرافات ، الى جانب الهجوم العنيف على الميتافيزيقا وصورها ، هاهنا أصبحت الهيقلية محل معارضة ونقد ورفض ، من قبل أغلبية الاتجاهات الفكرية .[1]

وقد ارتكب هيقل خطأ فادحا ،عندما احتقر كل ما هو غير حيوى كالرياضيات وعلم الفلك ، لاعتقاده أنهما ميكانيكيان ، مما جعله يتخذ طريقة خاصة، لعله ينجو من الخطأ أو التناقض ، فرد الحقيقة المجردة حقيقة مادية، بواسطة المذهب العقلي ،كما أنه مزج بين علم النفس والظواهرية وبين المنطق؛ بالاضافة الى خلطهما بتاريخ الحضارة ؛ لذلك اتسمت فلسفته بلعبة تجريدية للأفكار ، وبالتكرار والحشو أحيانا أخرى ،أما حينما يدرك خطأما ، بعد أن يكتشفه بأداة المنطق الصحيح والسليم ، فيعتقد أن المنطق لاجدوى منه .[2]

وبما أن المجال لايسمح لعرض أغلبيةالآراء التي عنفت الهيقلية، الا أننا نستطيع اختصارها ، والنظر في آراء الغربيين أنفسهم ،لنأخذ على سبيل المثال ، ما كتبه ماركوز:(( ان الخطأ الذي وقع فيه هيجل أبعد غورا بكثير من تمجيده للملكية البروسية ، فجريمته ليست كونه ذليلا، بقدر ماهي كونه قد خان

1) ن،م ،ص 209.

2) ج . سنتيانا ،مولد الفكر،ص 152.

أرفع أفكاره الفلسفية ، ذلك لأن نظريته السياسية تسلم المجتمع للطبيعة، والحرية للضرورة ، والعقل للنزوة والهوى ))[1].

وكذلك اشبنقلر انتقد هيقل بشدة أيضا ، خاصة في تصوره لتاريخ العالم ، الذى حصره في تاريخ الامبراطوريات : ((أنني أقرر هنا أن الاستعمار الذى كان الأساس الذى ارتكزت اليه الامبراطوريات ، بين مصرية ورومانية وصينية وهندية ، ( وقامت على أشلاء الضحايا وإذلال الجماهير التي اعتبرت نفايات مواد تاريخ عظيم) أقول إن الاستعمار هو الرمز المميز لاحتضار المدنية ( الغربية) وموتها ، زد على ذلك أن الاستعمار هو المدنية الأصلية غير المزيفة ، في هذا الشكل الظاهري ( الاستعمار) قد بتّ الآن بمصير الغرب ، بتّا لاعودة عنه أو تعديل ))[2].

3) **حول فرضيات هيقل :**

لقد مجدت الهيقلية في فلسفة التاريخ العناصر المكوّنة للحضارة، عندما تناولت الجنس الجرماني ، كما رفعت من شأن اليونان قياسا بالنسبة للشعوب والأمم الأخرى في عهدها ؛ ونود في البداية أن نذكر بأن الغربيين مع رأي هيقل في الغالب الأعم ، ماعدا القليل منهم ، أمثال ويدفيرى ، وتوينبي ، وقد تساءل هذا الأخير ،عن امكان قيام حضارات انسانية على المميزات المتعلقة بالجنس .

1) هـ . ماركوز ، العقل والثورة ، ص 218.

2) أ . اشبنقلر ، تدهور الحضارة الغربية ، ترجمة أحمد الشيباني جزآن ، منشورات دار مكتبة الحياة ، بيروت ، ص 97.

وقد حاول توينبي أن يحدد مصطلح الجنس، من ناحية دلالتـه الاستعمالية ، فقال ، أنـه يستخدم للتعبير عن توفر صفات مميزة للأمة ، تكـون موروثـة في جماعاتهـا ؛ كما لاحظ أن صفات الجنس افتراضية بدليل أن لاشـيئ في الطبيعـة الانسانية قـار ، وكذا في البيئـة الطبيعيـة ، وهذه الافتراضـات تتعلق بالسجايا النفسيـة أو الصفات الروحيـة ، التي حملت البعض للاعتقـاد ، بأنها فطـرية لدى الأقوام أو الشعوب التي تحملها ؛ وبدليل آخر ، هو أن علـم النفس ما يـزال في بـداية الطـريق ، لم يثبت شـيئ من هذا القبيل ؛ غيـر أن ما حمل الناس على ذلك الاعتقاد ، هو ما نشاهده كعلاقة تربط بين الصفـات النفسيـة للأمـم المنتجـة للحضارة وبين بعض المظاهر الطبيعية البـارزة فـي منطقتها .(1)

ولكننا نجد الغربيين في مجمل ثقافتهم ، يحصرون صفات الجنـس في اللـون ، ويعوّلون عليها في تصنيف الأجناس ، على أساس التفوق الروحي والذهني ، معتمدين على وهـم ، بوجود نقص نسبي في التكوين البيولوجي للأجناس الدنيـا ، الا أن هذا مجرد تخمين ، لم تثبتـه الحجج ولم يقم عليه الدليل ؛ بمعني أن العلـوم البيولوجية لم تثبت شيئا من هذه الفرضيات ؛ لكن هذه الفرضيات عدّها توينبي من الآراء الشائعـة في النظريات العرقيـة ؛ التي تضع ميزات خاصة بها على المنصـة الشـرفية ، كالسلالة التي تحمل البشرة البيضاء والشعر الأصفر والعيـون الزرقـاء ، والـرأس الطـويـل ؛ بمعـنى آخـر ، هـو ما سماه نيتشـه Nietzshhe

1) أ . توينبي ، مختصر دراسة التاريخ ، ج 1 ، ص 87 .

بالوحش الأشقر.[1]

ومثل هذه الصفة العنصرية التي استبدت بالأوربيين ، تنبعث من عدة مواضع في فلسفة هيقل التاريخية ، فهو لا يتطرق للثقافات غير اليونانية والأوربية ، الا اذا شعر بحاجة لضرب المثل بالتوحش أو الخمول أو الجمود، أو الضعف ، أي كان يتحدث بمنظار الجبار المتعالي ؛ أما اليونان والرومان والجرمان ، فيشكلون عنده الأمم الجديرة بالحياة والتمثيل في التاريخ ، لأنها تحمل لروح العالم حسب زعمه.[2]

يبدو لنا هيقل شديد التناقض ، خاصة عندما تناول تاريخ العالم، أي أنه سقط في هوة سحيقة ، أعماه الظلام أن يتعرف على الأشياء ، لأنه من المفروض أن يطبق نفس القواعد ، التي يراها قادرة على اظهار المعالم الحضارية لدى شعوب المعمورة ، بينما نجده يقسر بتقدم آسيا ،لأنها حملت روح العالم في عهد الحضارة الصينية والبابلية واليونانية ؛ ونفس الشيئ ملاحظ في حديثه عن أوربا ، وهي تحمل لواء العالمية منذ الرومان ، الى الحضارة الغربية الحالية ؛ لكنه غض الطرف عن افريقيا ،على الرغم من نبوغ حضارات عريقة على أرضها ، في مصر ، وقرطاجة بتونس، وقبلهما الطاسيلي ، بدلا من ذلك ،عمد في تحليل طبيعة أفريقيا وثقافتها على بعض القبائل الزنجية.[3]

---

1) ن م ، ص 87ـ 88.
2) راجع ، ص .
3) أنظر ملاحظة المترجم في هامش ص162ـ 163، من محاضرات في فلسفة التاريخ لهيقل .

ان هذا التناقض الواضح في كلامه عن تصنيفه للبيئات الطبيعية ، والبشر الذين يعيشون عليها ، يعكس بصدق مدى تعصبه ، وعدم نزاهته في تطبيق منهجه الجدلي على الواقع ، وفي اطلاق الأحكام على غرار عامة الناس ؟ وهناك عيب أكبر لا يقل خطورة عن التناقض ، وهو اقدامه على عزل بعض أجزاء من أرض افريقيا التي نبتت فيها الحضارة ، والصاقها بغيرها من القارات ، حيث جعل أرض مصر ضمن القارة الأسيوية أما شمال افريقيا ، فأمله أن يكون فقط قطعة من أوربا ؟ وهذه المقولة تذكرنا بالشعار الذى حمله الفرنسيون منذ احتلالهم للجزائر ، مما يثير لدينا شكا في كونها ، اقتبسها الفرنسيون من هيقل ؟ مع العلم أن أسباب انتقالها الى فرنسا كثيرة ، ففكتور كوزان V. Cousin كان يراسل هيقل ،[1] بالاضافة الى قدوم ماركس الى باريس لنشر الحوليات الألمانية الفرنسية ، مع أرنولد روقه A. Ruge[2] ؟ فمن المحتمل جدا أن تأخذ عنه ، لأن من عادة العسكريين والمرتزقة أن يعملوا على نهب البلاد المحتلة ، ولا يخطر ببالهم ، وفي خلدهم أن يحولوها الى قطعة من وطنهم الأصلي ، وإلا يصبح جنود الاستعمار الفرنسي ليسوا محتلين ، بل فلاسفة .

والواقع أن فرضيات هيقل ، في أغلبها ، ظلت تخمينات الى يومنا هذا ، ويكفي أن نذكر ببعض المغالطات التي أدت إليها ، وهي :

أ — بناء على آراء هيقل بشأن افريقيا ، يمكننا أن نسأل ؟ هل يجوز

---

1) راجع ، ص 247 .

2) راجع ، ص 244 .

في علم الجغرافيا أن توجد أرض لقارة خارجها، أي في قارة أخرى ؟ وان كان الجواب بنعم فينبغي أن يعاد النظر في علم الجغرافيا ، وفي هذه الحالة لايكون محل ثقة ويقين ؛ وبما أن هيقل نفسه يستلهم الكثير من المعلومات من هذا العلم ، اذن بعض معلومات هيقل ليست يقينية ، وغير موثوق فيها ؛ واذا كان الجواب بلا، فانه لايمكن رد أرض شمال افريقيا أرضا أوربية ، وعليه ، اذا طبقنا قواعد وشروط التصنيف التي اعتمدها، فلماذا لانسمي الشريط الساحلي لجنوب أوربا بأوربا الافريقية ، اعتبارا كما قلنا لمقاييس هيقل نفسها، التي أكد فيها، أن المياه ليست حاجزا طبيعيا مثل الجبال والصحراء ؛ اذن اسبانيا تابعة أكثر لافريقيا ، مما هي أوربية ، من ناحية المناخ والتاريخ الخ ...، ويحدها في الشمال جبال البرانيس ، حسب هيقل طبعا، ونفس الشيء يقال بالنسبة لايطاليا.

ب ـ كان تصور هيقل للتاريخ الكلي قائما أساسا على الأرض وخيراتها، ربما كان هذا عاملا رئيسا في كل أحكامه التعسفية ، بسبب اهماله للانسان، ودوره في التاريخ ، أنه الفاعل وليس مجرد أداة ، وهذا رأيه في طبيعة الأقاليم في كل قارة ، قد حمله على استبعاد افريقيا من التاريخ الكلي ، وهو يطلق الأحكام ، دون استقراء جيد لتاريخ الانسان ، حيث أكدت حفريات كثيرة، أن أصل الانسان مقره افريقيا ؛ ومنها انطلق الى كل الاتجاهات في المعمورة.

ج ـ أكد مؤرخ الفلسفة المعاصر ايميل بريهييه Emile Brehier أن فلسفة التاريخ في القرن التاسع عشر قد ارتبطت بصلة وثيقة بالمفهوم المسيحي للزمن ، كما تنير الطريق أمام الانسان بأمل تمنحه له في المستقبل ، وفي نفس

الوقت ينبغي له أن ينسى الماضي ولايلتفت اليه ، لأنه يحمل خطيئته ؛ فإن كونت Conte ، في دعوته لتجاوز الماضي والزمن ، للدخول في ادراك حقيقة واحدة ، ألا وهي تحقيق الانسانية ؛ أما هيقل فان سمات المسيحية بادية في انكشاف العقل لذاته ، (1) وفي مقولة كل ماهو عقلاني واقعي وكل ما هو واقعي عقلاني ؛ والمنهج الجدلي يمثل حالة التوتر بين المتناهي واللامتناهي ، حتى يجتمعا ، وتصير وحدة الوجود هي الحقيقة المطلقة ، أليست هذه صورة مسيحية ؟ .

د — من الملاحظ عند هيقل كما عند ماركس ، أن فكرة خضوع الأفراد لارادة الدولة عند الأول ولارادة الثورة عند الثاني ، تشبه الى حدّ كبير دعوة المسيحية لتحقيق الأهداف والغايات عن طريق التسامح والاستسلام للأمر الواقع ، ولا ينبغي التفكير في عصيانه ، أليست هذه طريقة بذيئة ؟ .

هـ — لما فرغ هيقل من عرض الأقاليم والمناطق اللاتاريخية ، ثم دخل في صلب التاريخ ، بعد أن اعتبر ما ذكره سابقا مجرد تمهيد ، وحدود العالم التاريخي ، لذلك لاتحتاج للمزيد من التوضيح ؛ ثم زعم أيضا أن الجهة الشرقية من الكرة الأرضية ، هي منطقة الأصل ، وأن أوربا مركز العالم القديم وطرفه النهائي ، أى الغرب بالمعنى المطلق ، وآسيا هي الشرق المطلق ؛ وأن حركة سير التاريخ والحضارة تتبع حركة الشمس ، لكنه غفل عن باقي الدورات التي تنجزها الشمس ، وفي آن واحد أهمل دورات الحضارة ، وهي تنتقل من أمة الى أخرى ؛ بما أن الأرض كروية

1) إ . بريهييه ، القضايا الفلسفية المعاصرة ، ص 36 .

الشكل تقريبا ، فالشرق غرب ، والغرب شرق لبعضهما البعض ؟ ثم من أين له اليقين حتى جعل أوربا مركزا للعالم ؟ وانها لمغالطة كبيرة .

و — يبدو أنه وقع في تناقض تام ، عندما جعل أوربا مركزا للعالم القديم، ثم أردف أنها تمثل الطرف النهائي للعالم ؟ بعد ذلك ينقض كل فرضياته ، وما نتج عنها ، بأن قرر في تصنيفه لروح العالم ، أو تمثيل المناطق للتاريخ الكلي ، أن أوربا لم تدخل ساحة تاريخ العالم ، إلا حديثا ، أما في القديم فكانت إفريقيا وآسيا مسرحا لـه .

ز — أما امتداحه وثناءه على الفرنسيين ، عندما احتلوا الجزائر ، كيف يزعم أن أرض أوربا خصبة تساعد على قيام الحضارة ، وازدهارها عليه ، وأن إفريقيا قاحلة جرداء ، لاتصلح لشيئ ، أليس هذا هراء ؟ خاصة اذا علمنا أن المؤرخين الأوربيين يشهدون ضده ، وقد جاء في احدى مؤلفاتهم التاريخية : عن غزو الجزائر ، حسب دراسة أندرى نوشي Andre Nouschi ، أن احتلال الجزائر مشروع طويل، كلف غاليا ، تم بالضحايا ، تحت تأثير اهتمام غير وهمي ، بل هو اقتصادى ؟ وهو محاولة استعمار ؟ ولم يتمكن الفرنسيون في صراعهم مع الجزائريين أن يحققوا شهرة إلا في العقود الأخيرة من القرن الماضي ، بعد جهود مضنية (1) ، وهذا يخالف ويعارض تماما موقف هيقل وتنبؤاته .

---

1) Histoire du Developpement Culturel et Scientifique de L'humanité, Sous la Direction de Charles Morazé.V.5; éd : Unesco, Paris 1969, P.959.

كما أن الحكومة الفرنسية عملت على استعمار الأرض بطرد الأهالي ، لاحلال محلهم تلك الأعداد الهائلة من الهجرات الوافدة من كافة أنحاء أوربا ، بحثا عن الثروة في الجزائر ، بدليل ارتفاع عددهم ما بين 1850 الى 1872 ، من 112607 الى 245117 نسمة (1) ؛ هل يحقل أن تترك الأرض الخصبة والحياة السعيدة ياميقل ؟ .

1) Ibid .P.960.

# الفصل التاسع

## قيمة التاريخ ودوره في حياة الانسان والأمم

1) **التاريخ والفرد والأمة :**

بما أننا ختمنا الفصل السابق ، بالحديث عن الجزائر ، نود مواصلته في جانبه الثاني في هذا الفصل ؛ لكي نحافظ على تسلسل الأفكار ، لنبدأ بما اصطلح عليه عبد اللطيف شراره (( أمثولة الجزائر )) .

ويرى أنه من الضروري اتخاذ الأمثولة كرمز وقاعدة ، من أجل الاستفادة منها ، في فهم وادراك مشكلة فلسطين ، لأن هذه الأخيرة تشبه الى حدّ كبير ، ما سمي في عهد غير بعيد بمشكلة الجزائر؛ لذلك دعا الى العناية بدارسة تاريخ المقاومة الجزائرية ، وفلسفتها ؛ وفي نفس الوقت ، ينبغي الكشف عن مبادئ ومناهج وأساليب المستعمر ، والنظر في مقدار الجهود التي أفناها في سبيل جعل الجزائر ( قطعة من فرنسا ) ؛ غير أن هذه المحاولة باءت بالفشل ، لأنها ليست من أهداف التاريخ .(1)

وأكد أن أمثولة الجزائر استطاعت تحطيم أكبر حاجز معرقل في التاريخ ، ألا وهو اليأس، أي يأس الانسان من نفسه ومصيره ومجتمعه ومستقبله الخ . . . مذكرا ببعض الآيات من القرآن الكريم ، التي تحث الانسان على أن يثور ضد اليأس والجمود والاستسلام الخ . . . كقوله تعالى : (( ولا تيأسوا من روح الله ، إنه لا ييأس من روح الله إلا القوم الكافرون)) .(2)

مبرزا دور الكفاح في الاسلام ، ومكانته في التاريخ الاسلامي ، حتى أصبح

---

1) عبد اللطيف شراره ، الفكر التاريخي في الاسلام ، ط 2 ، دار الأندلس، بيروت 1983 ، ص 99.

2) سورة يوسف ، الآية 87.

من العوامل الأساسية الرابطة بين المسلمين ، في مواجهة المعتدين ، والشر قاطبة؛ ابتداء من نفس الفرد الى نفسانية الجماعة أو الجمعية ، في كل مظاهرها الأخلاقية والسياسية والاقتصادية ؛ فمن البلاء الكبير أن ييأس الانسان من رحمة الله ، ويحرف دينه ، أو يتخذه مطية لنيل توافه الأشياء المادية والمعنوية ؛ هذا الذى كان يجب الحذر منه عند المسلمين ، فاستيئسوا في عقيدتهم ، والمجاهدة في الحياة ، والدفاع عن النفس، وفي طلب الحلال كافة ، حتى انحرفوا عن الحق والعدل والكرامة ، بسبب تفاسير سيئة للقضاء والقدر .(1)

## أ ـ نموذج الأمير عبد القادر :

لقد سلط الفكر الاصلاحي النظر على الكثير من الأفهام القديمة وحتى الحديثة التي تسيئ الى حقائق الاسلام ، وطبيعة الانسان ، لكي لا نستمر في مسالك التدهور والسقوط ؛ من منا لا يسلم بقضاء الله وقدره ؟ ولكن ، هل الخضوع والانصياع لعواصف الشر والهوان من الايمان ؟ فالقضاء والقدر هو الاعتبار مما وقع، لأن ظواهر كثيرة فينا وفي الطبيعة لا نقدر عليها ، بمعنى فوق اراداتنا وعقلنا ، كظاهرة الموت هي قضاء وقدر ، أكثر مما هي اختيار من الانسان ، فهو لا يملك الحيلة لردّها ، لذلك يجب أن يسلم بها ، ويقرأ لها العاقبة ، كيف يموت ؟ ومن أجل أى شيئ يموت ، وعليه يمكننا أن نقيس عليها حوادث طبيعية ، تحدث وتتحرك وفق سنن الطبيعة ، كالفيضانات والزلازل ، والجفاف ؛ لكنه ينبغي على الانسان أن لا ييأس، بل يجاهد ؛ كما جاهد الأولون في عصورهم ؛ ومن أمثال هؤلاء الأمير عبد القادر الجزائرى ، الذى لم تتمكن قابلية الاستعمار من نفسه ، مثلما استولت

---

1) ع . شراره ، م . س، ص 95 .

على غيره ـ قياسا بمقولة مالك بن نبي ـ ، وأفضل دليل الرسالة التي وجهها نابليون الثالث الى الأمير ، وهي تصور الفهم الخاطئ للاسلام ، كما تحمل في طياتها محاولة اقناع المسلمين به ؟ وها هو مقتطف منها : (( وأخبرك بما أعتقده فيك ، وهو أنك لن تحرك ساكنا في الجزائر ، لعلمي أن ديانتك توجب عليك الخضوع ، والتسليم لحكم القضاء والقدر ، فان استيلاء فرنسا على الجزائر ما وقع إلا بإرادة الله تعالى واعلم أن دولة فرنسا بل الأمة كلها لا تتخلى عن ذلك الاستيلاء ، وآخر رجل يموت فيها قبل أن يسلم به ))(1) .

ان المتمعن في قول نابليون سيخرج بفكرتين هامتين ، وهما :

أولا : ان دعوة نابليون للأمير عبد القادر ، لكي يستسلم ، بوجوب ذلك من عقيدة الاسلام ، في الحقيقة دعوة لكافة المسلمين ، لما أصابهم الوهن والاضمحلال ، بالكسل والانقسامات ، حتى انعكس على أفهامهم للقرآن الكريم والحديث النبوى الشريف ؟ أى عندما مالوا الى أفهام الكسب السريع دون عمل أو كدّ ، باستخدام التأويلات السيئة لنصوص الاسلام .

ثانيا : الطرف الثاني في النزاع ، يدعي أنه يملك حق الاستيلاء ، بدعوى أنه يفعل ذلك ليس بنزوة ما ، بل استجابة وتلبية للارادة الالهية ، وما على الدولة الفرنسية والأمة قاطبة إلا تنفيذ الأمر ، ولن يحيد رجل واحد عن هذا الهدف .

وعند المقارنة بين موقفي الرجلين أو القائدين ، وهما يمثلان القوتين المتصارعتين ، نجد أن ظروف نابليون غير ظروف الأمير ، فالأول تتوفر له كل

---

1) ن • م ، ص 96 .

امكانيات النصر ، لأن شعبه في حالة استعداد للتضحية وتقديم المساعدة اللازمة ، الماديات والمعنويات ، للحرب ؛ أما الأمير ، فكان حاله أقل بكثير بالنسبة للعدو ؛ المجتمع منقسم على نفسه ، ومغلق ، لايكاد يتحرك ، ولا يقدر على جمع الطاقات المتوفرة ، لذلك عمل الأمير بالدرجة الأولى على جمع شمل المتفرقين وتوعية الجاهلين والغافلين ، وإقناع المتعصبين ؟ من هذه الناحية ، نستطيع القول ، أنه حارب على جبهتين ، الجبهة الداخلية ، وتتمثل في عدم توحيد الأمة على كلمة واحدة ، أي عدم استجابتها للجهاد في وقت واحد ، أما الجبهة الخارجية ، فتتمثل في الغزو الفرنسي وأمثاله . إلا أن الأمير عبد القادر حقق بعض النصر ، على الجبهتين ، لأنه حطم أسطورة الفلسفة الغربية ، التي نفذت الى أذهان الساسة ، حتى صاروا يغامرون باسم الارادة الالهية ، كما يزعم هيقل ؛ وهو ينسى أن الارادة الالهية حقا لا تقبل بالشر والعدوان والفساد في الأرض ؛ وإلا كيف نفسر اندحار فرنسا رغم طول السنين على أرض الجزائر ؟ ثم امتدت سلسلة الهزائم للامبراطورية في كل أنحاء افريقيا .

ولا ننكر أن أسباب احتلال فرنسا للجزائر ، ترجع الى عوامل موضوعية وأخرى عقائدية ؛ يكفي أنهم يعتقدون بأنهم يحملون لأهداف نبيلة ، ولو مزيفة ؛ وكذا يعملون بدافع من الارادة الالهية ، على الرغم من أن عقيدتهم ضعيفة وهشة بالاله حقا ؟ مع ذلك ساعدهم الاعتقاد السيكولوجي في تلك الفترة لتحقيق النصر .

أما الشعب الجزائري فكان يؤمن بالله حقا ، لكنه لم يمتثل لما يؤمن به ، ما عدا الأمير ، ومن آمن بحق الجهاد والوحدة ، وهو الشيء الذى لم يكن

ينتظره نابليون وقواد فرنسا بعده .

وبالفعل حقق الأمير بعض النصر ، بأن أرسى دعائم الدولة الجزائرية الحديثة ، وأعطى المثل الأعلى في السياسية والحرب ، وهزم العدو في أكثر من موقع ، حتى اضطره لعقد المعاهدات ، هذا نصر من الله ، وإلا كيف استطاع الوقوف في وجه فرنسا ؟ على الرغم من قوتها وضعفه هو .

ولكن هذا النصر هو نفسه انتصار للشعب الجزائري كافة ، مهما تشكك الشكاك ، وحسد الحساد وطعن النقاد ، سيظل الأمير النموذج الرائع والساطع في تاريخ الجزائر الحديث .

وقال الله تعالى :(( قال الذين يظنون أنهم ملاقوا الله كم من فئة قليلة غلبت فئة كثيرة باذن الله والله مع الصابرين ))[1] ، وقال أيضا : (( ومن جاهد فإنما يجاهد لنفسه إن الله لغني عن العالمين ))[2] .

وقال أيضا :(( ومن يولهم يومئذ دبره إلاّ متحرفا لقتال أو متحيزا الى فئة فقد باء بغضب من الله ومأواه جهنّم وبئس المصير ))[3] .

ب ــ بين الفرد والجماعة :

لعل بعض الناس يتساءلون ، لماذا يهتم التاريخ ببعض الرجال ويهمل البعض الآخر ؟ ان الجواب على السؤال ليس سهلا ، وربما يبدو للعامة

---

1) سورة البقرة ، الآية 249 .
2) سورة العنكبوت ، الآية 6 .
3) سورة الأنفال ، الآية 16 .

عكس ذلك ، فهو واضح ، وأن مقياس ميزان الرجال هو الأعمال ؛ كأن المسألة تتوقف على احصاء تلك الأعمال والمناشط اليومية ، لكي نحصل على مقدار متراكم منها ، بها تحسم العامة الأمر في أن يدخل رجال أو جماعات في التاريخ ، ونذكر بالنظريات الغربية هيقل وماركس وغيرهما على هذا النحو أيضا ، لأنهم يعمدون الى هذا التراكم .

إلا أن حكم التاريخ يأتي معاكسا لتقديراتهم في أغلب الأحيان ، ثم أن الخلاف قائم في كون التاريخ للفرد أو للأمة ، فهو راق أو ضعيف ، ولكن بالنسبة لمن ؟ لأن كل إنسان أو أمة تملك رصيدا من التاريخ ، بشرط أن تسجل كل الأعمال والتصرفات ؛ مع ذلك جميع الناس متفقون على أنه ليس هو التاريخ المطلوب الحديث عنه .

إنما التاريخ الحقيقي ، يظهر في شكل البطولات وعجائب الأعمال والتضحية الخ . . . وهو مرتبط ومتسلسل عبر أزمنة طويلة ، أي التاريخ الذى يعتني بالنوع ، وليس بالفرد كفرد ؛ المتأمل في التاريخ لايجد تاريخا فرديا بحتا ، بمعنى كل حادثة تاريخية ، لابد أنها حادثة اجتماعية .

أما الفرق بين الأفراد ، فيرجع الى مدى تأثير بعضهم في البعض الآخر ، فهناك مستوى من التكليف والمسؤولية الاجتماعية ، الذى يشكل حجر الزاوية كمقياس للدخول في التاريخ ؛ وهو الذى يمكننا من اختبار أعمالهم ونتائجها ، لمعرفة مدى المساهمة وتغلغل الصفة الشخصية للأفراد في حياة الشعب أو الأمة ، وفي مضمون حركة سير التاريخ في جميع نواحيه .

لقد ظهرت نزعتان في الفلسفة الغربية تدعيان حل الاشكالية التاريخية؟ من يحدث الوقائع التاريخية ؟ الأولى تقيم للفرد الوزن الأكبر ، بصفته بطلا، وبالتالي تسرد الحوادث التاريخية الى علة واحدة ، بمعنى لايمكن للحادثة التاريخية أن تقع ، مالم ينهض بها الفرد ،عندما يتكلف بمهام الحياة الاجتماعية للشعب ؛ أما النزعة الثانية فتبني مسلماتها على الجماعة ، وتذيب الفرد فيها ، ولا يعدو أن يكون طرفا الى جانب الأطراف الأخرى الكثيرة جدّا ؛ ويصبح مجرد أداة ، لاحول ولاقوة له ، الا بجماعته .

أولا : النزعة الفردية ، قال عنها جان هيبوليت J. Hyppolite ((وإن إحدى صفات العالم الحديث هي نمو الفردية بكل أشكالها ، لقد أصبحت الفردية منذ القرن السادس عشر مسألة تبعث على القلق ، فالمجتمع ( المؤسسات السياسية والدولة تتجلى بوصفها ألوان ضغط لاينى الانسان عن التمرد عليها)) (1) .

لهيبوليت الحق أن يشعر بالخطر أمام انزلاق المجتمعات الغربية في ظاهرة التحرر المطلق ، الأمر الذى يعود بالضرر على الفرد نفسه ، لأنه استهتر بالقيم والتقاليد الاجتماعية ، وهي قواعد الاجتماع البشري ومسلماته ، ان لم يقبل بها ، فسوف يعجز عن مواصلة المسيرة في الحياة .

ولكن حسب تحليله ، أن العلة في انكماش وعزلة الأفراد وحتى تمردهم ، ليس تحت تأثير العوامل الذاتية ، بل جعل علتها الرئيسية آتية من الخارج ، أي من أنواع المؤسسات الاجتماعية ، التي تمارس الضغط عليه ، وبالتالي لامناص أمامه

---

1) ج . هيبوليت ، مدخل الى فلسفة التاريخ عند هيقل ، ص 115 .

إلا العزلة أو التمرد

وهكذا اكتسبت المجتمعات الغربية بمرور الزمن الصفة الفردية ثم الدفاع عنها ، سواء في أشكال دولها ، أو أنماط حياتها وقيمها ؛ وهي الآن مقدسة ، كتقديسهم للكهنوت ؛ وتحملها ايديولوجيات كثيرة ، تستعملها في الدعوة الى الخلاص والحرية والسعادة ، في ظل الرأسمالية بشكل واضح .

إذن الفردية في الغرب ليست وليدة الرأسمالية وحدها ، بل تعود جذورها الى العقيدة المسيحية ، في مبادئها وغاياتها ، مما أدى الى نشوء تعارض بين المسائل الذاتية والقضايا الاجتماعية الموضوعية ؛ عندما عرف الأوربيون القيم المطلقة ، بتأثير المسيحية في المسيحي ، عن طريق العبارة الشهيرة (( أعط ما لقيصر لقيصر وماالله لله )) ؛ فتمنى هيبوليت لو أن روح المدينة القديمة أو روح دولة هيقل هي السائدة[1].

كما أكد ماركس من قبل ، أن النزعة الفردية سادت منذ ميلاد الملكية الفردية ، وقد واكب ذلك قيام الدول على مبدأ عقل الفرد ، وليس على مبدأ عقل الجماعة ؛ غير أنه يرى عكس هيبوليت ، حيث لاحظ بزوغ نجم فكرة الكل في الفلسفة الحديثة ، خاصة بالنسبة لتأسيس الدولة ، واتحاد الفرد بالجماعة ؛ إذ قال عن الفكر الاجتماعي :(( إنه يعتبر الدولة بمثابة الجهاز الكبير الذى ينبغي أن تتحقق فيه الحريات القانونية ، الأخلاقية والسياسية ، وفيه يطيع كل مواطن بإطاعته قوانين الدولة ، القوانين الطبيعية لعقله الخاص ،

1) ن . م . ن ، ص .

للعقل البشرى ، وهذا يكفي العاقل)) (1) .

ثانيا : النزعة الجماعية ، يقصد ماركس بظهور فكرة الكل في الفلسفة الحديثة ، فلسفة هيڤل ، وقد كان هيڤل منح مثالية اسما مميزا للمثالية الذاتية في الفلسفة النقدية ؛ وهو المثالية المطلقة ؛ لأن أصل الفكرة لم تأت من نتاج عقل الفرد الواعي ، ولا من ابداعه وهو معزول عن كل شيئ ، بل الفكرة عنده ، وليدة الحقيقة الموضوعية ، أي من تفاعل واتحاد الارادة الفردية بالارادة الموضوعية (2) .

وهنا يلتقي ماركس بهيڤل في فكرة الكل ، ووجوب صناعة التاريخ وحدوثه بالجماعة وليس بالفرد ، مع العلم أنهما يختلفان في الأداة فقط ، اذا كان هيڤل يرى في الدولة المثل الأعلى ، الذى يجمع بين الفردي والكلي ، فان ماركس يراه في الصراع الطبقي ؛ هكذا يبدو الفكر الأوربي يعيش على الدوام في التطرف ، أي بين تطرف المسيحية والنزعة الفردية ، وبين الايديولوجيات الفكرية والنزعة الجماعية القومية ؛ أو بتعبير المصطلحات الحديثة ، بين أقصى اليمين وأقصى اليسار (3) .

وبين هذه النزعة وتلك ، كل أحداث التاريخ تمثل خطوات متواصلة ، هدفها اسعاد الانسانية عن طريق الحرية والعدل الخ . . . ، بالاضافة الى اتفاقها

---

1) كارل ماركس ، وفريدريك أنقلس ، حول الدين ، ترجمة زهير حكيم ط 1 ، دار الطليعة ، بيروت 1974 ، ص 32 .
2) أ . كريسون ، هيڤل ، ص 29 .
3) عماد الدين خليل ، التفسير الاسلامي للتاريخ ، ط 4 ، دار العلم للملايين ، بيروت 1983 ، ص 166

أيضا في مبدأ الأداة ، فكلاهما يرى أن العقل لابد له من ذات ، لكن هذه الذات شرطها الوحيد، أن لاتكون فردية ، سواء تمثلت في شخص أو وعي عرضي ، بل كل معقولية ، تفترض كيانا جماعيا ، كشكل الدولة عند هيقل ، التي تنجز مهمة التعقل ، كلما علت عن التحديدات الجزئية وفي آن واحد تحتضنها وتجمعها بصورة منطقية ، حتى تجعلها متماسكة ومنسجمة ، ولو افتراضيا ، لأن نتاج الصراعات والمنازعات ، تؤدي نفس الغرض، باعتبار الجدل من أساليب الفلسفة المطلقية [(1)].

ثالثا : نقد النزعتين ، نلاحظ أن الغرب لم ينتظر أن ينقده وانما تكفل بمراقبة نفسه عن طريق النقد الذاتي ؟ وهذه ظاهرة صحية ، تسمح له بمواصلة المسيرة لبعض الوقت ، بشرط أن يستفيد منه ؛ لأن الأعمال الخالدة تترك بصماتها في التاريخ الانساني ، وتؤكد أن أسلوب النقد يشبهه غير أنه يتطلب النزاهة من جانب الناقد وتقبل من جانب المنقود ؛ ملاحظ أن الفكر الاسلامي غني جدا به ، وهنالك نماذج رائعة ، وعلى سبيل المثال كتاب الغزالي (( تهافت الفلاسفة )) ، وكتاب ابن رشد (( تهافت التهافت )) ، وأخيرا كتاب ابن خلدون (( كتاب العبر وديوان المبتدأ والخبر . . . ) وجاء في المقدمة: (( في مثل هذا القضاء ، راغب من أهل اليد البيضاء ، والمعارف المتسمة الفضاء ، النظر بعين الانتقاد لابعين الارتضاء ، والتغمد لما يعثرون عليه بالاصلاح

---

1) Henri lefebvre, hegel, marx, nietzsche ou le Royaume des ombres, 2ème éd : casterman Belgique 1975, pp 12-13 .

والاغضاء ، فالبضاعة بين أهل العلم مزجاة ، والاعتراف من اللوم منجاة ، والحسنى من الاخوان مرتجاة )) [1] .

أما توينبي المؤرخ الأنقليزي ، فكان أبرز شخصية عرفت القرن العشرين لدى الغرب ، وقد حاول ممارسة النقد ، والمقارنة بين شتى ثقافات وحضارات الأمم ، بقسط من الموضوعية أحيانا ، بالاضافة الى محاولة الخروج عن النزعتين السائدتين على مساحة واسعة في الثقافة الغربية ، يرى أن المعضلات الاجتماعية لاتحل على مستوى طرف واحد بمفرده ، والحياة تقتضي الانسجام بين ماهو فردي وما هو اجتماعي ؛ لذلك قرر أن الفرد عندما يسعى لمواجهة المشاكل التي تعترض المجتمع ، ويجب أن يشعر في آن واحد بأنه يتصدى لمشاكله الخاصة ، بحكم تشكليها لتحد على كل عضو ؛ وفي هذه الحالة فقط ، نستطيع مشاهدة الفروق الفردية ، أولا ، ثم إدراك الفرديات المتمايزة في سياق اجتماعي عام ثانيا [2] .

اذن مناقشة فلاسفة التاريخ في القرن العشرين لفلسفات القرن الماضي ، بدأت من نقد مسلمة جوهرية في تاريخ العالم ، كون هذا التاريخ لم يصنعه قوم أو أمة واحدة ، بل كل البشر قد ساهموا بطريقة أو بأخرى في انجازه ، كل على مستواه ؛ وعلى أية مسلمة تطرح مستقبلا أن تأخذ في الحسبان عدم الانزلاق في مغالطات الهيقلية ؛ كطريقة التمثيل الفردي للجماعة .

---

1) راجع ، المقدمة ، ص 5 .

2) أ . يونبي ، مختصر دراسة التاريخ ، ج 1 ، ص 7 .

وقد قرر اشبنقلر أنها طريقة مفلسة ، والغربيون يعتقدون بقوة أنهم يمثلون القاعدة ، حينما يضعون أنفسهم فوق الجنس البشري ، بينما الصواب يمثلون نشساز العصر.(1)

فلما أقرت جميع الاتجاهات ، بأن الانسان يصنع التاريخ بيده وفي آن واحد هو محوره ، كان من الضروري البحث عن معرفة قوانينه ، حتى يتسنى لنا الكشف عن حقائقه ؛ يجب الحذر من الأخطاء السابقة في تفسير حركة سير التاريخ ، كتفسير النزعة الفردية للتاريخ ، الأوحادي الجانب ، لأنه يهمل العلاقات الاجتماعية ، ويحددها بمجرد علاقات بين الأفراد ، وأيضا مثل اعتقاد النزعة الجماعية التي فسرت الحوادث التاريخية وتطوره بالصراع القائم بين الفرد والمجتمع ، غير أنه صراع مزيف ؛ فكل المجتمعات تعيش في حالة المد والجزر ، أي لا مجتمع متجانس ؛ حينئذ يكون الصراع مسألة طبيعية ، يصنعها المجتمع نفسه ، بمعنى يكوّن المتمرد والمدافع عن المؤسسات الاجتماعية ، وقواعدها معا.(2)

ويأمل الغربيون أن يخرجوا بنهضة أعظم من السابقة ؛ اذا نهجت الانسانية منهجا جديدا ، ينير الطريق أمامها في ظلمات هذا العصر ، ويتيح لها تشييد فلسفة جديدة أيضا للحياة ؛ كما قلنا فيما سبق ، أن علماء الغرب تملكهم الشعور بالخطر والخوف من المستقبل ، لأنهم عاشوا في أممهم لحظات خطرة ، وشاهدوا بأعينهم نتائج تلك الايديولوجيات ، التي نشأت في القرن

---

1) أ. اشبنقلر ، تدهور الحضارة الغربية ، ج 1 ، ص 59.

2) إ. كار ، ماهو التاريخ ؟ ص 55- 56.

التاسع عشير ، وما يحدق بالبشر من هلاك أو اضمحلال ؛ وكانت لهذه الخبرات أثرها الحسن ، لكي يراجعوا توجهاتهم وأكثر فلسفاتهم الايديولوجية ؛ وقال أحدهم (( وهكذا فاني في هذا الكتاب قصدت الى وصف مأساة البحث عن نظرة في الكون ، وقد خطوت فيه طريق جديد نحو نفس الهدف ، وبينما الفكر الغربي لم يصل الى أي هدف لأنه لم يجرؤ على السير بشجاعة في بيداء الشك المتعلق بمعرفة العالم ))(1).

وهكذا نصل الى نتيجة هامة في ميدان التاريخ ، وهي أن التاريخ ليس تاريخا واحدا ، سواء تاريخ الأمة أو تاريخ العالم ، بل هو تواريخ ، يرى الغربيون أن التأريخ ، وتنوعه انتشر في القرن العشرين ، لكن جذوره عميقة في التاريخ ، وتعود قواعده وألوانه المتنوعة الى الثقافة الاسلامية ، بأن كتبت عن كل نوع منها باستعمال قواعد ومعايير تناسبه ، بيد أنها ظهرت بفلسفتها وقوانينها عند العلامة ابن خلدون ، وقد قال : (( واخترعته من بين المناحي مذهبا عجيبا ، وطريقة مبتدعة وأسلوبا ، وشرحت فيه من أحوال العمران والتمدن ، وما يعرض في الاجتماعي الانساني من العوارض الذاتية ما يمتعك بعلل الكوائن وأسبابها ، ويعرفك كيف دخل أهل الدول من أبوابها ، حتى ينزع من التقليد يدك ، ويقف على أحوال ما قبلك من الأيام والأجيال وما بعدك ))(2).

وبالفعل أصبحت الكتابة التاريخية تنزع نحو التخصص ، أي لا يمكن الحديث عن كل شيئ ، بل يجب تحديد موضوع الكتابة بدقة ، وهي طريقة تشبه

---

1) ألبرت اشفيتسر ، فلسفة الحضارة ، ص 104 .
2) ع . ابن خلدون ، المقدمة ، ص 4 .

طريقة التشريح ، في تقصي الحقائق بالتوغل أكثر في الجزئيات ، هكذا يكون التاريخ ، إما تاريخ أخلاق ، أو طبقة حاكمة ، أو أسرة ملكية ، أو عشيرة أو امبراطورية ، قديما. أما في العصر الحديث ، فظهرت أنواع أخرى من التاريخ بظهور ميادين جديدة ، لم تكن موجودة من قبل ، كتاريخ التقنيات المختلفة - السيارة ، القطار ، الطائرة - بالاضافة الى ازدهار تاريخ الفنون والعلوم والأنظمة السياسية ، وعليه يحتمل جدّا أن تظهر ميادين أخرى ، تؤدى الى بحوث وتأريخ لها.[1]

2) **العرب والماركسية :**

نود في هذا المجال التذكير ببعض القضايا الجوهرية ، وينبغي أن تدرس جيدا في المستقبل القريب ، خاصة وأن العالم الاسلامي يعيش صراعا مريرا منذ قرون ، بل ان شئنا قلنا ، منذ فجر الرسالة المحمدية صلى الله عليه وسلم ، أي صراع بين الخير والشر ، والحق والباطل ، والجمال والقبح ، والانصاف والاعتداء ؛ هذه الأحوال مازالت مستمرة ؛ وهكذا قدر للأمة الاسلامية أن تخوض المعركة تلو الأخرى ، وتثبت في الحياة مجاهدة ومناضلة طوال حياتها ؛ وقال الله تعالى : (( ولتكن منكم أمة يدعون الى الخير ويأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر وأولئك هم المفلحون )).[2]

ان وضع العرب خاصة والمسلمون عامة يتطلب البحث عن مناهج وفهم جديد لتاريخهم للنهوض مرة أخرى ؛ والخروج من التخلف وخلع سيطرة القوى

---

1) إ. كار ، ماهو التاريخ ؟ ص 12 .

2) سورة آل عمران ، الآية 104 .

الخارجيـة الجاثمة على صـدورهم ، ولتبديد الجهل والاستكانة ؛ وهم الآن يفكرون بجـدية في الطريق الذى سيحقق لهم العودة لمسايرة الركب الحضـاري، والمشاركـة الفعالة في صناعة التاريخ المجيد للانسـانية .

وهذه الغـاية عبارة عن اشكالية في حدّ ذاتها ، في الفكـر العـربي المعاصر ؛ بحيث نجد المفكرين انقسموا الى قسمين رئيسيين :

أ ـ دعـاة الماركسيـة :

سبق أن عرفنا أصول الماركسية ، في المسلمات والغـايـات والمنهج، فلسنا في حـاجة الآن لمناقشتها كماركسية ، لكننا سنناقشها من خلال المفكريـن العرب ، الذين يـرون غيـر الماركسيـة فلسفة وايديولوجية سياسيـة ، بـدونهـا لا نقـدر على تحدى الاستعمار ، والتقدم والازدهار ؛ كما أن بعض الدول العربيـة الاشتراكيـة والتقـدمية ، تحاول التوفيق بين الفكر الاسلامي السائد في المجتمع وبين التفكير التنظيرى التاريخي للمجتمعات ، والسائد الآن على الساحة العـالميـة ( الماركسية ) ؛ أما اختيارها للمنهج الاشتراكي ، فيرجع الى عاملين أسـاسييـن وهما:

أولا : الرغبة في الخروج من التخلف الـى الرقي والازدهار.

ثانيا : اتجاه أملاه الصراع التاريخي بين العرب منذ قرون مـع أوربـا المسيحية ، وفي عهد الرأسمالية ، الأمر الذى فرض على العرب التفكير فـي نهـج مخالف للعدو ، فكان الاشتراكية .

لذلك يزعم هذا الفريق أن الماركسية هي الحل الوحيد ، كمـا قـال أحدهم:(( ... بل يتطلب الاقتناع بنظرية في التاريخ وهذه لا توجـد اليوم بكيفيـة

شاملة ومقنعة إلا في الماركسية ، لا أقول أن الماركسية التاريخانية هي لب الماركسية وحقيقتها المكنونة ، وإنما اكتفى بتسجيل واقع والتقيد به ، وهو أن الأمة العربية محتاجة في ظروفها الحالية الى تلك الماركسية بالذات لتكوّن نخبة مثقفة قادرة على تحديثها ثقافيا وسياسيا واقتصاديا ، ثم بعد تشييد القاعدة الاقتصادية يتقوى الفكر المصري ويغذي نفسه بنفسه )).(1)

وهكذا تبدو فكرة النموذج الماركسي عند بعض المفكرين ، قضية لارجعة فيها ، وحتمية تاريخية لامناص منها ، بمعنى لايكتب للأمة العربية النجاح والنهوض إلاّ بها ؛ وأمثال عبد الله العروى كثير ، في المشرق والمغرب الاسلاميين ؛ وبما أن المقام لايتسع لعرض آراء وأطروحات هؤلاء جميعا ، ثم مناقشتها ؛ يكفي الاشارة اليها من خلال العروي .

واذا قال قائل أن النموذج الماركسي لايصلح في مجتمعاتنا ، وليس كونه ملحدا فقط ، بل من الناحية الفكرية والسياسية ، لايليق ولا يتحقق ، حسبما قال ماركس أن الجدلية التاريخية ، لاتجرى لنقل المجتمع الى الاشتراكية ، إلاّ في المجتمع الصناعي ؛ وربما يحتج أولئك القدماء والمحدثين كما قال العروى في النص السابق ، أن الماركسية الحقة ، لاتعني الماركسية التاريخانية ، لكن أين هذه الماركسية غير التاريخانية ؟ أما اذا تصورناها منفصلة عن مجرى التاريخ ، فهل تبقى هناك ماركسية يمكن الحديث عنها ؟ هذا من جهة ، ومن جهة أخرى ، بماذا نفسر

---

1) عبد الله العروى ، العرب والفكر التاريخي ، ط 2 ، دار الحقيقة ، بيروت 1973، ص 71 .

اخفاق السياسات التقدمية العربية ؟ وكذا تراجع شعوبها المتواطئ مع الساسة ؛ على الرغم من كون التراجع المستمر للماركسية في العالم ، له تفسير واحد ، وهو تطبيقها على غير أرضيتها ، حسب قوانينها ؛ وفي هذه اللحظات لا يهمنا جدوى الماركسية أو عدم جدواها من الناحية الأخلاقية .

فالذى يهمنا أكثر هو مدى ادراك الناس للماركسية ، وللقوانين التاريخية ـ الاقتصادية والسياسية ـ التي تتحكم في الشعوب فعليا ؛ من هنا يمكننا تحديد الموضوع ، وهو البحث عن أسباب الادراك السيئ للماركسية وعن أسباب الادراك الجيد ؛ عندما نصل الى معرفة قانون التراجع العالمي ـ ان صح التعبير ـ في المجتمعات الاشتراكية ؛ بعد تجربة واسعة لاختبار الماركسية وقوانينها في أوجه مختلفة ، ومناطق متنوعة ، وفي جوّ ثقافي وحضاري متفاوت جدّا ؛ مع ذلك يجرى التراجع فيها جميعا .

ان تجربتنا المتواضعة في ميدان السياسة ومتابعة الأحداث الدولية ، والعربية على الخصوص ، أن حركة التراجع بدأت ملامحها تظهر للوجود منذ حرب جوان 1967 ، التي سماها العرب معركة النكسة ، ولكنها نكسة عربية واشتراكية في آن واحد ؛ لها خلفيات كثيرة تحتاج الى المزيد من العناية بالدراسة والتفسير ؛ لأن الصراع العربي الاسرائيلي لم يدرك جوهره بعد ، حتى الطرفان المتصارعان مباشرة يرغبان في تحويله الى قمة الصراع العالمي بين الرأسمالية والاشتراكية ـ الماركسية ـ ؛ لذلك أخذت مشكلة الشرق الأوسطية طابع العالمية ؛ فالعرب لا يؤمنون بأى حلّ يصنعونه بأيديهم ، غير الحل العالمي ، بينما هي مشكلة عربية بالدرجة الأولى ؛ لا ينبغي أن يفكر فيها بطريقة أخرى لكي تجد صداها على الساحة العالمية . وهم يجهلون أن شعوب العالم

يعانون مثلهم أو أكثر ، ولا يقدرون على التدخل .

ولا نعلم بالتدقيق متى كتب العروى كتابه (( العرب والفكر التاريخي)) ؟ ولكن حسب الطبعة الثانية خرج سنة 1973، معنى هذا ، أنه كتب الكتاب قبل ظهور تلك التراجعات على الساحة العربية بشكل واضح ؛ مع ذلك تبادر الى ذهنه إمكانية اخفاق الماركسية في الوقت الحالي ، إذ قال :(( اني لا أوافق على القول أن كل اخفاق سياسي عنوان اخفاق ايديولوجي ، بين النظرية وفهمها وتعيينها ، أي ادخالها في اطار محدد ، ثم تطبيقها اليومي ، توجد مزالق لا تدل كلها على خطأ النظرية ، فأخطاء الأحزاب الشيوعية التقليدية في البلاد العربية يجب أن تدرس بكل إمعان ، وترد الى أسبابها المختلفة التكتيكية أو الاستراتيجية الداخلية أو الخارجية ، الجماعية أو الفردية ، وأخيرا العملية والنظرية ))[1].

على أن دعاة الماركسية لم يجدوا أمامهم مبررا لكل اخفاق ، سوى التذرع بالذهنيات والفكر التقليدي ، والعقيدة الاسلامية ، كما سيأتي قريبا ؛ وما الى ذلك من الأعداء الوهميين ؛ ويجهلون أن الفكرة الصائبة والحقيقية ، مهما كانت تحجبها الحواجز والجدران الظلامية ، فهي تبقى ساطعة على الدوام ولا تتأثر بعثرات الناس، بل تزيدهم ايمانا بها .

هذا هو خطأ الماركسية نفسها ، خاصة لما تبنت العنف كوسيلة لتحقيق مبادئها وغاياتها ، كالصراع الطبقي ودكتاتورية البروليتاريا ، التي أدت أثناء

---

1) ن.م ، ص 62 .

التطبيق الى ممارسات مجحفة للانسان كإنسان، بعد أن انقسمت البروليتاريا في الدول الاشتراكية الى بناء فوقي وبناء تحتي ، إذ كوّن أتعابا للقيادة المؤمنة حقا بالماركسية ، نظرا لصعوبة التخلص منها ، ولم تفلح ، وبقي الوضع الى يومنا هذا على حاله ، كما يقال دار لقمان على حالها ؛ ثم بأي حق يعلو فرد ما على آخرين ، وأن المقاييس المعتمدة في كل دولة ، ليست موضوعية ، وبعيدة كل البعد عن النهج الماركسي .

وكان هذا الوضع الذى تعاني منه البلدان الاشتراكية علة في التراجع لأن البحث عن أدوات أخرى لدفع عجلة التاريخ لدى المجتمعات العربية ، أو غير العربية ، مسألة تحتاج لوقفة تأمل ؛ هل تحققت أهداف الاختيار الاشتراكي أم لا ؟ لقد عجزت عن ذلك بنسب متفاوتة بين البلدان الاشتراكية ، فالتراجع عند العرب يختلف في أسبابه عند غيرهم ، بما أننا نتبنى الاشتراكية على أساس خطة للتنمية ، ينبغي أن ننتهي حتما الى أحد الأمرين ؛ إما نخرج من مرحلة التخلف ونتقدم مثل غيرنا ، حينئذ ، لانكون في حاجة اليها ؛ يمكن تسمية هذا بتراجع من النوع الأول ؛ واما نفشل في جميع خططنا ، عندئذ ، يجب علينا مراجعة الأسس التي خططنا بمقتضاها ؛ وهذا تراجع من النوع الثاني ؛ وهو الذى وقعنا فيه منذ 1967 .

أما تراجع البلدان غير العربية ، فهو من النوع الأول — مثل يوغسلافيا والصين والسوفيات — ، حيث قال توينبي عن ضرورة تحوّله :(( ولا شبهة في أن حكام روسيا يحلمون بإقامة مجتمع جديد ، أمريكي في معداته روسي في روحه ، وهذا لعمرى حلم عجيب لساسة ينزل عندهم التفسير المادى للتاريخ منزلة

العقيدة ، ولنتوقع طبقا للمبادئ الماركسية ، أن الفلاح الروسي اذا ما تعلم أن يحيا حياة الميكانيكي الروسي ، سيتعلم أن يفكر تفكير الميكانيكي ، ويحس احساسه ويرغب فيما يرغب فيه )) (1) .

ومثل هذا التحول سيحدث طبقا للتحليل الماركسي نفسه ،عندما يتغير الوسط المادي ، ينعكس ذلك بالتغير على المستوى الفكرى .

ب ـ دعاة الفكر الاسلامي :

نذكر في البداية ، أن لا يفهم من الدعوة الى الفكر الاسلامي ، تلك النزعات المفارقة في الأفهام السيئة التي لمحنا إليها في بداية هذا الفصل ؛ فنقصد هنا العودة الى تمثل الفكر الاسلامي نقلا أو عقلا ، ووعي الأسباب المحركة للنهوض، والمؤدية للاضمحلال .

ينبغي أن نفهم أننا في جميع الأحوال التي نجهد فيها أنفسنا للتفكير في حل معضلات مجتمعاتنا كامنة في الفكر الاسلامي ، هذا هو القصد الأول، أما القصد الثاني ، فيجب إدراك ووعي الايديولوجيات الغربية ،على أنها لا تخدم أغراضنا .

نلحظ في تحليل عبد اللطيف شراره ، لأمثولة الجزائر ، أنه استطاع الاقتراب من ادراك الأسباب الجذرية التي تتحكم في مشاكل العرب كلها ؛ اذا كانت محنة الجزائر بعد الاحتلال الفرنسي ، هي نتيجة لشر اليهود ، الذى

---

(1) . توينبي ، مختصر دراسة التاريخ ،ج 1،ص 342.

لحق بالجزائر وفرنسا نفسها خطرا كبيرا؛ دام قرنا وزيادة ، ولم تحل المشكلة الى بعد عودة الطرفين المتنازعين فيها ، كل منهما الى أصوله ومبادئه ؛ وعليه فإن مشكلة الشرق الأوسطية وتخلف الغرب عامة ، لن تحل ببساطة ، بالايديولوجية الماركسية ، لأن جوهر الصراع ليس قائما على الصراع الطبقي ؛ إنما تقدم الأمم يتحقق بالاعتماد على الأسس الثقافية الذاتية ، ولا فائدة ترجى من الثقافات الأجنبية)) (1).

لذلك يرى دعاة الفكر الاسلامي أن الثقافة الماركسية تدخل ضمن هذا المنظور ، أي ثقافة أجنبية من جهة ، ومن جهة أخرى ، اكتشف بعضهم أنها لا تختلف عن العقيدة المسيحية إلا ظاهريا ؛ لقد عرفنا سابقا أن الماركسية تمثل المضمون الهيقلي البحت ، وأن الهيقلية بدورها تمثل المسيحية في خيالاتها وحلوليتها وخطيئتها الخ . . . ، من هنا تقوم حتما علاقة حميمة بين الماركسية والمسيحية ، حيث يجمع بينهما المضمون الواحد ؛ وما الاختلاف إلا من ناحية الشكل ، حسبما يرى بدوى :(( والماركسية نوع من(( المسيحية)) ( بالمعنى الاشتقاقي الأصلي لهذا اللفظ : أى القول بمخلص منقذ للبشر من الخطيئة الأولى ) ، لكنها مسيحية مادية ، فكما انتظر اليهود مخلصا "مسيحيا" كذلك يؤمل الشيوعيون الماركسيون في مجتمع قائم على العمل والحب [. . .] ، وكما أنه لكل (( مسيحية )) مسيح أو مخلص يحرر الانسانية من ابتلائها بالخطيئة ، كذلك تقول الماركسية بمخلص هو(( البروليتاريا)) .)) (2).

---

1) ع . شراره ، الفكر التاريخي في الاسلام ، ص 97- 98.

2) ع . بدوى ، موسوعة الفلسفة ، ج 2 ، ص 422.

والجدير بالذكر أن موضوع التفسير الاسلامي للتاريخ من المواضيع الهامة ، والتي أخذت اتجاهات جديدة في العالم العربي ، ومع ذلك ما يزال في حاجة للمزيد من التحليل والاكتشاف ؛ أما هذه الدراسة الخاصة بهيقل نود فقط المساهمة ، بالاشارة للتعارض القائم بين الايديولوجيات الغربية والفكر الاسلامي ؛ وترجع تلك الأيديولوجيات في أصولها الى الرهبانية المسيحية والمادية اليهودية ؛ فهي نشأت من اندماجهما كإيديولوجيات هجينة ، مثل الماركسية ؛ بينما الفكر الاسلامي العقلي سلك مسلكا وسطيا بين المادية والروحانية ،على غرار النقل تماما ؛ حيث أقبل على الحياة في اعتدال وثبات ، لأننا نجد الاسلام من خلال القرآن الكريم يدعو الى العمل الواحد ، وهذا العمل يسعد الانسان في الدنيا ثم يمتد الى اسعاده في الآخرة ؛ من هذه الجهة يختلف الاسلام عن العقيدة المسيحية واليهودية ، في كون عمل الانسان فيه تخصص وانفصال بعضه عن البعض الآخر ؛ أي عمل دنيوي وآخر أخروي .

أما الاسلام ، فالفرق بين الأعمال يرجع الى معيار المفاضلة بين عمل خير وصالح وبين آخر شر وفساد ؛ ونفس النظرة بالنسبة لتقييم الحضارات والأمم، ماهو صالح فيثبت ، ومنها ماهو شر وفاسد فيزول (1).

هكذا يتبين لنا أن الوقائع التاريخية من صنع الانسان ومسؤوليته فيها كبيرة ؛ وبما أن للأفراد مسؤولية في كل ما يحدث في المجتمع ، والمجتمع بدوره له مسؤولياته في اعداد الأفراد للبناء والصلاح ، أو للهدم والفساد ،

---

1) عفت محمد الشرقاوي ، أدب التاريخ عند العرب ، دار العودة ، بيروت ( دون تاريخ ) ، ص 241 _ 242 .

أى أن المسؤولية مشتركة بينهما .

وقال الشيخ رشيد رضا ، مؤكدا للمسؤولية الاجتماعية :(( هذا بيان لسنّة عظيمة من سنن الله تعالى في نظام الاجتماع البشري يعلم منها بطلان تلك الشبهات التي كانت غالبة على عقول الناس من جميع الأمم ، ولا يزال جماهير الناس يخدعون بها ، وهي ما يتعلق بنوط سعادة الأمم وقوتها وغلبها وسلطانها بسعة الثروة ))[1].

وبمعنى آخر أن الاسلام ترك مجالا واسعا للانسان ، يكون فيه حرّا طبقا لقوله تعالى : (( ان الله لا يغير ما بقوم حتى يغيروا ما بأنفسهم ))[2]. اذن ينبغي على الانسان أن يملأ هذا الفراغ بفكره ، ويحققه باراداته ، وهي الفترة الزمانية ما بين الحياة والموت ؛ ثم أنه يجب القيام بنشاط يؤمن به معاشه في الحاضر والمستقبل ، والذى يساعده هو ضرورة الاعتبار من حوادث التاريخ ، ومعرفة أسبابه[3].

كما أن القرآن الكريم لم يعرض التنبؤات التي لا يقدر العقل على ادراكها ، بينما مارست عقول بشرية ذلك ، راجع فلسفة هيقل ، والمادية الجدلية والتاريخية لماركس ، وحتى اشبنقلر لم يسلم من ايراد التخمينات والأوهام ؛ كلهم تاهوا في خيالات المستقبل البعيد واللامحدود الذى أعماهم عن ادراك القريب

---

1) ن . م ، ص 216 - 217 .

2) سورة الرعد ، الأية 11 .

3) ع . شراره ، الفكر التاريخي في الاسلام ، ص 36 .

منه والحاضر ، وما يجب التفكير فيه ، والعمل به وله (1).

أما القرآن الكريم فجاء بمنهج علمي ، يرفض التخمين والظن ، والبحث عن ما ورائيات الأحداث البشرية ، وحتى الفقه عموما يعتمد على المحسوسات والماديات العينية في إثبات فاعل الفعل ، وإلا يبقى مجرد تخمين ، فلابد من البينة ؛ والقرآن الكريم أيضا اهتم كثيرا برواية قصص الأنبياء وغيرهم ، والأخبار عموما ، مع ذلك ليس كتابا تاريخيا متحيزا ، لقد اهتم بالخطوط العريضة والحوادث التي تستشف منها العبر ، ايجابا أو سلبا ، بمعنى قدم خلاصة على عمل الانسان في صورة النوع البشري في الماضي ، مذكرا بما يجب القيام به (2).

وقال الله تعالى بهذا الصدد : (( نحن نقص عليك أحسن القصص بما أوحينا إليك هذا القرآن وإن كنت من قبله من الغافلين )) (3).

وقال أيضا : (( وكذلك نقص عليك من أنباء ما قد سبق ، وقد آتيناك من لدنا ذكرا )) (4).

وأخيرا ، قال ويدثيرى أن المسلمين السنيين لايعتقدون في طريقة التأمل للأحداث التاريخية ، لأن حقائق التاريخ الفعلي ، تستقرأ وفق شروط ، ينبغي أن يتسلح بها المؤرخ أو أي انسان من عامة الناس ، وهذا يدل على عدم

1) عماد الدين خليل ، التفسير الاسلامي للتاريخ ، ص 105.
2) ن م ، ص 106.
3) سورة يوسف ، الآية ، 3.
4) سورة طه ، الآية ، 99.

وقـف المعرفـة بالتاريخ على الخواص فحسب ، هذا من جهة ، ومن جهـة أخرى ، فان المعرفة بوقائع الماضي ، تعد في نظر المسلمين احدى الواجبات ، التي دعـا اليهـا القـرآن الكريـم ، حيث كان يربط أثناء النزول بين الماضي والحاضر لكـي يقيـم البرهان على صحـة تنزيلـه ، من الناحية التاريخيـة [1] .

وقال الله تعالى : (( قل سيروا في الأرض فانظروا كيف كان عاقبـة المجـرمين )) [2] .

3) **كلمـة للسـيد :**

نتناول في هذه الكلمة رأيا عجيبا ، لدى بعض علماء السوفيـتـات ، الذين أصدروا دراسة خاصة بتطور البلدان العربية ، وجاء فيها ،

أن البلدان العربية ذات التوجـه الاسلامي ، لم تستطع الى يومنـا هذا تخطي عقبـة الدين ، ولا زالت الجماهير العربية متعلقة به ، كما أن قادتهـا أيضا يرتبطون أشـد الارتباط بالدين ، الأمر الذى لا يبشر بالخير بالنسبـة للديمقراطية الثورية عند العرب .

وفي هذه الدراسة تناول ألكسي ملاشنكو موضوع : الديمقـراطيـون الثوريـون والتقاليد الدينية ؛ وهو دكتور فلسفة في العلوم التاريخية ، حسـب التعريف به ؛ هذا من ناحية ومن ناحيـة أخرى ، ركز في مقالته على مثال الجزائـر في الستينات والسبعينات ؛ معللا بقـاء استمـرار التقاليد الدينية في حيـاة

1) أ . ويدفيرى ، المذاهب الكبرى في التاريخ ... ، ص 130 .
2) سـورة النمـل ، الآيـة ، 69 .

المجتمع الجزائرى ، بثلاثة أسباب ، هي :

**أولا :** تفاقم التخلف الاقتصادي ، وعدم السيطرة عليه ، واصفا اقتصاد الجزائر بالنمط الاقطاعي وشبه القطاعي وأبوي ، ثم أن الفلاحين يشكلون العدد الأكبر من السكان ، مما أدى الى تشكيل باقي الفئات من ارتقاء أولئك الفلاحين ؛ وعلى الرغم من قيام آلاف التعاونيات ، لكنها لم تستطع الى حدّ الآن ، أن تحدث تغيرات في مستوى العلاقات الاجتماعية ، أى ما تزال العلاقات التقليدية سائدة ؛ بل بالعكس أخذت في الانتشار والتوسع بفضل النزوح الريفي الذى ساهم في نقل تلك التقاليد الى المدينة .

**ثانيا :** ان الديمقراطيين الثوريين يستعملون الاسلام لتبرير نهجهم السياسي ، وهذا الاستشهاد بالدين من المسؤولين الجزائريين ، يكثر عندما يخاطبون الجماهير الشعبية ، كما أنهم يستخدمونه أيضا لأغراض الدعاية ، من أجل الأهداف التقدمية ؛ لكن هذا الأسلوب حسب اعتقاد صاحب المقالة، سيرفع من شأن الاسلام ، بدل اضعافه واضمحلاله ، وهو أمر لا يساعد على تطور المجتمع الجزائرى .

**ثالثا :** ان التقاليد الشعبية الدينية أثرت بقوة في التكوين الفكرى والنظرى للديمقراطيين الثوريين ؛ ويظهر ذلك جليا في أطروحاتهم الايديولوجية ، لأن ارتباطهم بفئات الكادحين غير البروليتاريين من أجل مساندتهم ، قد يؤخر النشاط الثورى لتحقيق الاشتراكية في الجزائر ، باعتبار سيكولوجية هذه الفئات تحمل تصورات طوباوية مرتبطة بالاسلام ، بدعوى

أن الاسلام مصدر أولي لكل اشتراكية ، وفي الوقت نفسه ، تتخذه الطبقات المستغلة وقسم من البورجوازية الصغيرة والفئات المتوسطة وسيلة لمحاربة التوجه الاشتراكي في الجزائر، وهكذا نجد الدين أداة تستخدمه الطبقات المتصارعة بعضهم ضد البعض الآخر[1] .

وفي ختام مقالته قال :(( لايزال رجال الدين الاسلامي يحتلون مرتبة هامة في حياة الجزائر ، وفي تطوير فكرها الاجتماعي ، ويتخذ أغلبية رجال الدين الراغبين في المحافظة على مواقعهم في ظل التوجه الاشتراكي موقفا مواليا للنظام . [...] ويسعى قادة البلاد بدورهم الى استمالة رجال الدين الى طرفهم والى تسخير شعبيتهم بين السكان لخدمة النهج السياسي التقدمي ))[2] .

لقد رأينا فيما سبق ،كيف تمثل الماركسية بكل أبعادها النزعة المسيحية واليهودية ، والفكر الطوباوى الذى تستنكره ؟ كما رأينا ما آلت اليه التطبيقات الاشتراكية منذ السبعينات من هذا القرن ، لننظر الآن في بطلان أغلب آراء وأطروحات بعض علماء السوفيات :

أ ــ ان اعتبار الثورة محصورة في فئة تتولى القيادة ، انه لموقف يتنافى مع التعاليم الماركسية نفسها ،أما ما تعلق بقيادة الجزائر ، فمسألة باطلة

---

1) ألكسي ملاشنكو وآخرون ، التطور المعاصر للبلدان العربية ، هيئة تحرير ، (( العلوم الاجتماعية والعصر)) أكاديمية العلوم السوفياتية ،موسكو 1983 ، ص 56 ــ 57 .

2) ن م ، ص 60 .

وأطروحة تدل على الجهل بأصول الثورة الجزائرية ، التي قررت في مراحلها ، أن التوجه العام والزعامة لاتكون إلا للشعب ، أما القيادة فتستمد قوتها وارادتها من الشعب ، طبقا للمبدأ العام والجوهري :(( الثورة من الشعب والى الشعب )) ؛ وليس أبدا من الأفكار العليا على الشعب ، كما هو حال القيادة الشيوعية في روسيا .

ب - أما تشكيل الفلاحين للأغلبية الساحقة للمجتمع الجزائري فترجع الى عهد الاستعمار ؛ بدليل أن الجنرال بيجو كان ينادى بأنه جندى - فلاح ، لذلك عمد الى تنظيم استيطان تديره الدولة ؛ لقد تم فعلا تحت اشراف الدولة الفرنسية استقدام الصعاليك من كل أنحاء أوربا ، لأن تقدم الزراعة عندهم كان ضعيفا ، بالنسبة لركود الزراعة العربية ( الجزائرية ) (1) .

ج - ان كثرة المدن والمراكز الحضرية قبل الاحتلال ، تدل دلالة قاطعة على الازدهار العمراني في شتى المجالات ، بغض النظر عن الزراعة ؛ إذن كيف نسمي هذا المجتمع مجتمعا زراعيا في الأصل ؟.

د - أما بالنسبة للتعاونيات الفلاحية ، فان الملاحظ في الواقع ، أن التي أخذت بعلاقات التعاون حسب الثقافة الجزائرية حققت نجاحا باهرا ، بالنسبة للتعاونيات التي استخدمت أساليب غير جزائرية ؛ ثم أن الاشتراكية حتى الماركسية لم تزعم مثل هذا التغيير السريع المطلوب تحقيقه ، بل تقول بحتمية تاريخية عبر الزمن لانعرفه ، لكي تحدث التغيرات الجذرية التي يطلبها

1) شارل روبير أقيرون ، تاريخ الجزائر المعاصرة ، ط 2 ، ديوان المطبوعات الجامعية ، الجزائر 1982 ، ص 42.

هؤلاء ؟ ولنترك التاريخ يحكم ، لنرى مدى صحة زعمهم هذا .

هـ - والعجيب لدى أولئك العلماء ، أنهم يتحدثون عن شعب ودولة ويجهلون تماما ، حسب آرائهم ، مواثيق وقوانين الدولة الجزائرية ، فأتت أحكامهم بعيدة عن الواقع ، عندما قالوا عن المسؤولين الجزائريين بأنهم يستعملون الاسلام لأغراض الدعاية ، كأنهم لا يأمنون به عقيدة ، وإنما يتظاهرون به فقط لتملق الشعب ، من أجل أهداف أخرى ؟ وهذا باطل من أساسه ، لأن دستور الدولة الجزائرية يحدد شروط معينة لتولي المسؤوليات العليا ، خاصة ما تعلق برئيس الجمهورية ، الذى يجسد وحدة الحزب والدولة ، فان من ضمن الشروط المطلوبة ؟ أن يكون جزائريا بالأصالة ، ويدين بالاسلام ؟ مادام رئيسا على شعب مسلم ودولة مسلمة ( الدستور المادة 2 ، 107 ) .

و - وعلى سبيل المقارنة بالثورة المصرية ، فان الثورة الجزائرية ستبقى الرمز الخالد في التضحية والفداء ، فصانعها هو الشعب ، بينما الثورة المصرية صنعتها نخبة من (( الضباط الأحرار )) ، حتى التصقت بزعيمها ، حسبما ألف الى الآن عن هذه الثورة ، اذا قال أحدهم : (( وقد كانت السنوات الثلاث الأخيرة من حياة عبد الناصر ذروة المسيرة وليس هناك مشهد أعظم من البطل في أوج محنته يتجاوزها ليشق طريق الخلاص ))

ولقد شمت الكثيرون وتشفى الكثيرون ، وتآمر عليه أقرب الناس اليه ، وأعلن واحد منهم أنه قد انتهى بالهزيمة ، وهلل عميد

الامبريالية جونسون وقال : لقد انتهت القضية ... والرجل)) [1].

بينما الثورة الجزائرية عملت على بناء دولة لا تزال بزوال الرجال ، لأن أخطاء الرجال سيطويها الزمن ، وكذلك نجاحاتهم في الحياة ؛ ولا يبقي إلا ما أشار اليه الله سبحانه وتعالى : ((فأما الزبد فيذهب جفاء وأما ما ينفع الناس فيمكث في الأرض)) [2].

فلعبد الناصر قيمته في الحركة الثورية العربية ، ولكن الثورية المصرية أفلت بأفول زعيمها ؛ لكن في الثورة الجزائرية كلما سقط شهيد تقدم آخر ؛ قلنا في السابق ، أن هزيمة 1967 ، ليست خاصة بعبد الناصر ولا بالشعب المصرى أو العربي ، بقدر ما هي هزيمة للتوجه الشتراكي .

ز — لقد أصاب مصطفى الأشرف في تحليله لقضية السلطة وتوجهات النظام الاشتراكي — في الجزائر وغيرها — القائم على القهر ؛ ففي كل مجتمع يتبنى الاشتراكية إلا ظهرت فيه أنواع من الأمراض كالديماغوجية وضياع المسؤولية والتسيب ، لحكم عدم اشراك الشعب في السلطة ، على الرغم من قيام مؤسسات تبشر بالخير مستقبلا ، لكنها كثيرا ما كانت ذريعة للانتهازية ؛ ثم لاحظ أن وسائل وأساليب الديمقراطية المستعملة لا تعتمد على الواقع ، بل تدعو إلى الاستبداد أو كما قال تشبه في حالات كثيرة حالة المهدى المنتظر [3] ؛ ونخرج

---

1) عبد المجيد فريد ، من محاضر اجتماعات عبد الناصر العربية والدولية 1967—1970 ، ط 1 ، مؤسسة الأبحاث العربية ، بيروت 1979 ، ص 15 .

2) سورة الرعد ، الآية 12 .

3) مصطفى الأشرف ، الجزائر : الأمة والمجتمع ، ترجمة حنفي بن عيسى ، المؤسسة الوطنية للكتاب ، الجزائر 1983 ، ص 400 .

بنتيجة هامة في هذا الصدد ، أن لكل اشتراكية مهدى منتظر مادى أو روحي ؛ وأفضله الذى يحقق النصر والازدهار .

ح — أما نفور الجماهير الشعبية في الجزائر من الاشتراكية فيرجع أساسا الى الاشتراكية الفرنسية وشيوعيتها ، التي أساءت الى الجزائريين كمسلمين ، عندما كانوا ينادون بشعارات مناهضة لأية حركة ثورية فعلية ، هدفها الاستقلال والمحافظة على الهوية الجزائرية ، بينما تلك الأحزاب تقول أن : (( شعوب الأمبراطورية الفرنسية يجب أن يندمجوا في العائلة الفرنسية الكبرى)) وتقول أيضا : (( تحصيل المسلمين في الجزائر على الجنسية الفرنسية انتصارا ضد العنصرية )) ، ومثل هذه الشعارات تدل على التمسك بأطروحة الجزائر قطعة من فرنسا (1).

ط — وأخيرا ، لايدرك حقائق الاستياء إلا من لازمها وعاش في أحضانها ، بينما ، علماء السوفيات أطلقوا أحكاما ذاتية تشبه الى حد كبير أحكام بعض الدراسات الفرنسية في علم الاجتماع عن الشعوب الافريقية ، كان عليهم استقراء تاريخ الجزائر القديم والحديث ، والبحث الجيد عن أصول ثورته قبل الحكم عليه ، بمثل ما حكموا ؛ وليكن في علمهم أن مشاكل الجزائر لا تحل بالتنظيمات الايديولوجية الغربية ، وإنما ستجد حلها في صهر تجارب شعبنا عبر التاريخ وفي مجراه ، واذا كان هناك بعض التطعيم ، فلابد أن يكون في التفكير السليم ، الذى يساعد على تحقيق التوازن بين الفئات الاجتماعية ، ويشد من أزر شرائحه ، من أجل هدف واحد ، ألا وهو الرقي والازدهار ،

1) عبد الله شريط ، مع الفكر السياسي الحديث . . . ، المؤسسة الوطنية للكتاب ، الجزائر 1986 ، ص 140 .

وقد أصـــاب أستـــاذنا عبد الله شـريط ، حين قال في احدى مؤلفاته :(( إن كـلا من النظامين لم يستطـع أن يحقق الغـايتين معا : توفير العمل لكل النـاس بجهد أقل ، وتوفير الانتاج للجميع في متناول كل الطبقات ، نعم ان كلا من الاشـتراكيـة والرأسمـالية ، قد حققت الغايتين في فلسفتها النظرية وأدبها السياسي ، ولكـن هذه الفلسـفة ظلت دائما أكبـر من الواقع وأكثـر طموحـا ))[1].

1) ن٠م ،ص 260.

## خــاتمــة

بعد ان انتهينا من اتمام البحث ، شعرنا باطمئنان لم نكن نتوقعه على ما حققناه من نتائج ، وبلغناه من الأهداف ، وعرفناه عن فلسفة التاريخ ومذهب هيڤل .

ولقد توصلنا الى معرفة مفهوم وأسس فلسفة التاريخ عند هيڤل ، وكيف فسر حركة سير التاريخ ، عن طريق النظر والمقارنة بين الآراء الشائعة قبله ، وأيضا من خلال الالمام بالمحيط الثقافي والسياسي السائد في عهده ، كما ساعدنا السياق العام لفلسفته على فهم المبادئ والمسلمات التي أقام عليها مذهبه .

وقد ظهر لنا أن الكثير من التأويلات السيئة للهيقلية ، ما كنّا لندركها ، لولا هذه الدراسة ، سواء تلك التأويلات التي أعجبت بالهيقلية ومدحتها ، أو التي انتقدتها ، فقد حاولنا تقويمها معا ، سعيا وراء تحقيق نظرة موضوعية وعلمية للفلسفة الهيڤلية دون تعسف وتأويل .

لذا فقد رأينا ، بأن الحكم على الهيڤلية ، أنها تمثل اليمين أو اليسار ، ليس مقبولا ، اذ ينبغي قلب صورة الحكم ، حتى تصير الهيڤلية تمثل اتحاد اليمين واليسار ، كتركيب يجمع بين متضادين ، أو متناقضين ، لأنها قامت كرد فعل ضد الاتجاهات الفكرية المتناقضة في الفلسفة الأوربية ، أي بين التطرف الديني والالحاد ، وروح المحافظة والتجديد ، وبين العقل والعاطفة ، والروح والطبيعة .

أما انقسام تلاميذ هيڤل الى يمين ويسار ، فترجع أسبابه الى عودتهم الى مفاهيم الفلسفات السابقة لهيڤل ، خاصة المتنازعة حول سيادة الروح وحده أو الطبيعة وحدها ، وكذلك الصراع بين أنصار استقلال الدولة عن الكنيسة

وقيام الجمهوريات بدل الممالك ، وبين المحافظين على أشكال الدول السائدة، بينما أزال هيقل كل التناقضات الظاهرية والباطنية ، فحاول أن يجعل وحدة مطلقة بين الروح والطبيعة ، وبين السياسة والدين ، لأن الدولة تعبير عن الحرية الأخلاقية ، وتدبير عقلي من أجل التوفيق بين الوسائل والغايات .

هكذا أصبحت العناية بالهيقلية ، وعودتها من جديد الى الساحة الفكرية في أوربا ، وكثرة البحوث والدراسات المتنوعة في كل جوانبها مسألة ضرورية ، باعتبارها قدمت حلولا لقضايا شائكة لدى الغربيين في مراحل معينة سابقة ، فهم يأملون منها الآن ، أن تأخذ بأيديهم الى السيطرة على التناقضات والصراعات التي كادت أن تؤدى بهم الى الزوال ، باندلاع حروب مدمرة ، وانقسامات فكرية مذهلة .

أما عن أسباب استمرار الهيقلية وبقائها رغم المدة الزمنية التي تفصلنا عنها ، فقد ردها أنقلس الى البناء القوى للمذهب ، والاحتواء على كنوز كثيرة وثمينة، لكونها نشأت من حاجات دائمة للفكر البشرى ؛ وتلك الحاجات الأساسية ، هي التغلب على كل التناقضات ، واحلال التوفيق والانسجام محلها .(1)

وبالفعل استطاعت أوربا حاليا أن تحافظ على كيانها وتدافع عن حضارتها أمام الأمم الأخرى ، عن طريق القضاء على النزاعات فيما بين شعوبها ، والاتفاق على الأمور السياسية ، ضمانا للبقاء كقوة سياسية واقتصادية وثقافية في الساحة العالمية ؛ كما استطاعت أن تكوّن اتحادات تنسيق وتعاون للدفاع عن مكانتها وهيبتها وثقافتها لأنها تشعر الآن ، بعد أن مرت بتجارب عديدة ، أن

---

1) ف.أنقلس، فويرباخ ونهاية الفلسفة الكلاسيكية الألمانية ، ص 44.

سعادة الشعوب والأمم لا تكمن في النظام كنظام ، بقدر ما تتوفر في الاستجابة الجماعية للأهداف النبيلة للأمة .

ان ذلك يعتبر تحقيقا لما كان يرمي اليه هيقل في الواقع ، ولكنه يدور جدل واسع على مستوى الفكر حول : هل استطاعت أوربا تحقيق كل ذلك الاتساق والقوة بالاستعانة بالهيقلية أم بالبرقماتية أم بغيرها ؟

ورغم ذلك ، يمكن اعتبار الهيقلية قد ساهمت في اعادة تشكيل الذهنية الأوربية ، بما أوحت للأوربيين ، بأن أوربا كيان واحد ، ولها مصير واحد ؛ أما مبدأ الصراع والحرب ، الذى فسر به هيقل حركة سير التاريخ ، فلا يعني بالضرورة ممارسته في ساحة الأمة الواحد ، ولا يقوم بين أعضائها ؛ لأن المقصود بالصراع عنده ، ذلك الذى يقوم بين الأمم ، أى ما يسمى حاليا بالصراع الحضارى ، وتنافس الأمم من أجل تمثيل العالم وقيادته ؛ أو هو صراع ووحدة في الوقت نفسه ، فالصراع داخل الوحدة مهمته المحافظة على قوة الدفع التطويرية .

وهو ما ينطبق أيضا على مفهومه للروح ، التي تحمل نقيضها في ذاتها ، من أجل أن تدفعها الى الرقي والازدهار والتحقق الكامل ؛ وهي تحمل كمالها كبذرة كامنة ، سوف يخرج الى حيز الوجود الفعلي ، طالما يجعل الناقص يسير نحو الزوال باستمرار ، ويساير كل مراحل التاريخ ، ويعبرها الواحدة تلو الأخرى ، دون تجاوز العصور والأمم المحددة سلفا .

ولهذا يمكن التأكيد على أن هيقل انطلق في تكوين أفكار فلسفة التاريخ من استقراء ومراقبة الطبيعة ، بعدئذ حوّلها الى أعلى تجريديا ، ثم نسبها للروح وحركتها ، وغاياتها .

وكان قصـــد هيقل من تحويل المادة الى روح ، والسكون الى حركة ، يسـرجع الى ما لاحظـه عن سلوك العـــادة ، أنه يقضي على الحياة ، ويجلب للأمة الـــزوال والموت الطبيعي ؛ غير أن نفس هذه الفكرة موجودة في تحليل ابن خلدون للدولــة، ولكن بوعي أعلى وفهم أفضل ؛ في قيامها وزوالها ، كبرها وصغــرها .

فاذا كان هيقل قد قرر زوال شمس الحضارة بانتهاء الحضارة الغربية ، فـان ابن خلدون قــرر بقــاء واستمرار الحضارة الانسانية ، انما الذى يزول هــو الـــدول المعبــرة عنها ؛ وذلك يعني أن دورة التاريخ ليست صماء أو تكرارية صرفة، وأن حركة سير التاريخ ليست في اتجاه الخط المستقيم ، لاتحيد عنه ، مثلما يدعـي هيقـــل ؛ ونرى أن هـــذه الفكرة جديرة بالبحث ، ويمكن اجــراء مقارنة بين الفيلسوفين مستقبلا .

ولقد كرسنا بحثنا هذا ، لامن أجل عرض وفهم أفكار هيقل فقط ، بـل أيضـــا من أجل الوصول الى معرفة حركة سير التاريخ ، ومجرى الحضارة ، وما تعلق بأهلهـــا وآثــارهم فيمن جــاء بعدهم ، والاستفادة في كيفية بناء الدولة ، والمحــافظـــــة عليها ، وكذلك الاطلاع على أســاليب ومناهج التعلم من التاريخ قراءة وكتابة .

# فهرس المصادر والمراجع

1 ـ باللغة العربية : ـ القرآن الكريم

أ ـ المصادر أو مؤلفات هيقل :


1 ـ **فكرة الجمال** ، جزآن ، تر: جورج طرابيشي ، ط 2 ، دار الطليعة ، بيروت 1981

2 ـ **فن العمارة** ، تر : جورج طرابيشي ، ط 1 ، دار الطليعة ، بيروت 1979 .

3 ـ **فينو مينولوجية الفكر** ، تر: مصطفى صفوان ، اليونسكو ، الشركة الوطنية للنشر والتوزيع ، الجزائر 1981 .

4 ـ **مبادىء فلسفة الحق** ، تر: تيسير شيخ الأرض ، منشورات وزارة الثقافة ، دمشق 1974 .

5 ـ **محاضرات في فلسفة التاريخ** ، الجزء الأول ، ( العقل في التاريخ ) ، تر : امام عبد الفتاح امام ، ط 2 ، دار التنوير للطباعة والنشر ، بيروت 1981 .

6 ـ **المدخل الى علم الجمال** ، تر: جورج طرابيشي ، ط 2 ، دار الطليعة بيروت 1980 .

7 ـ **موسوعة العلوم الفلسفية** ، المجلد الأول ، تر: امام عبد الفتاح امام ، ط 1 ، دار التنوير للطباعة والنشر ، بيروت 1983 .

[...]راجع :

[...]أبو الريحان البيروني ، **الآثار الباقية من القرون الخالية** ، مكتبة [...]ني ، طبعة سخاو Sachau ، بغداد 1923 .

[...]محمود صبحي ، **في فلسفة التاريخ** ، منشورات الجامعة [...]بيا ، ( دون تاريخ ) .

[...] **ماهو التاريخ** ؟ تر : ماهر كيالي ، وبيار عقل ، [...]العربية للدراسات والنشر ، بيروت 1980 .

4 ـ أرمان كوفيليبيــه ، مقدمة في علم الاجتماع ، تر: محمد بدوي ، دار المعارف بمصر ، الاسكندرية 1961 .

5 ـ أرنولد توينبي ، تاريخ البشرية ، الجزء الأول ، تر: نقولا زيادة ، الأهلية للنشر والتوزيع ، لبنان 1981

6 ـ " " " " " مختصر دراسة التاريخ ، جزآن ، تر: فـؤاد محمد شبــل ط 1 ، لجنة التأليف والترجمة والنشر ، القاهرة 1960 .

7 ـ ألبان .ج .ويدغيري ، التاريخ وكيف يفسرونه من كونفوشيوس الى توينبي ، تر: عبد العزيز توفيق جاويد ، الهيئة المصـريـــة العامة للكتاب ، القاهرة 1972 .

8 ـ " " " " " " " " المذاهب الكبرى في التاريخ .... ، تر: ذوقـــان قرقوط ، ط1 ، دار القلم ، بيروت 1972

9 ـ ألبرت أشفيتسر ، فلسفة الحضارة ، تر: عبد الرحمن بدوي ، ط 2 ، دار الأندلس ، 1980

10 ـ ألكسي ملاشنكو وآخرون ، التطور المعاصر للبلدان العربية ، هيئة تحرير (العلوم الاجتماعية والعصر) أكاديمية العلوم السوفياتية ، موسكو 1983

11 ـ امام عبد الفتاح امام ، المنهج الجدلي عند هيغل ، دار المعارف بمصـر ، القاهرة ، 1969 .

12 ـ اميل بريهييــه ، تاريخ الفلسفة ، ج 6 ، تر: جورج طرابيشي ، ط 1 ، دار الطليعة ، بيروت 1985 .

13 ـ " " " " " القضايا الفلسفية المعاصرة ، تر: حنـا بولس الشاعـر ، ط 1 ، دار الطليعة ، بيروت 1973 .

14 ـ أندري توزيل وآخرون ، ماركس ونقده للسياسة ، تر: جوزيف عبد اللــه ط 1 ، دار التنوير للطباعة والنشر ، بيروت 1981 .

15 ـ أندري كريسون واميل بريهييه ، هيغل ، تر: أحمد كوي ، دار بيـــروت للطباعة والنشر ، بيروت 1955 .

16 ـ أوسوالد اشبنغلر ، تدهور الحضارة الغربية ، جزآن ، تر: احمد الشيباني ، دار مكتبة الحياة ، بيروت 1964 .
17 ـ جان بول سارتر، المادية والثورة ، ( دون ذكر المترجم ) ، دار مكتبة الحياة ، بيروت ، 1980 .
18 ـ " " " " " ، نقد العقل الجدلي ، تر: عبد المنعم الحنفي المركز العربي للثقافة والعلوم، بيروت ( دون تاريخ )
19 ـ جان توشار وآخرون ، تاريخ الفكر السياسي ، تر: علي مقلد ، ط 2 الدار العالمية للطباعة والنشر والتوزيع ، بيروت 1983 .
20 ـ جان هيبوليت ، مدخل الى فلسفة التاريخ عند هيغل ، تر: أنطون حمصي ، ط 2 ، وزارة الثقافة ، دمشق 1971 .
21 ـ جميل صليبا ، المعجم الفلسفي ، جزآن ، دار الكتاب اللبناني ودار الكتاب المصرى ، 1978 .
22 ـ جورج بليخانوف ، تطور النظرة الواحدية الى التاريخ ، تر: محمد مستجير مصطفى ، دار الكتاب العربي للطباعة والنشر القاهرة ( دون تاريخ )
23 ـ " " " " " " " " ، محاضرات في فلسفة التاريخ ، تر: جورج طرابيشي ط 1 ، دار الطليعة ، بيروت 1973 .
24 ـ جورج سنتيانا ، مولد الفكر وبحوث فلسفية أخرى ، تر : لجنة من الأساتذة الجامعيين، دار الآفاق الجديدة، بيروت ( دون تاريخ ) .
25 ـ جوزيف هورس، قيمة التاريخ ، تر: نسيم نصر ، ط 1 ، دار عويدات ، بيروت 1974 .
26 ـ جون لويس، مدخل الى الفلسفة ، تر: أنور عبد المالك ، ط2 ، دار الحقيقة ، بيروت 1973 .
27 ـ جيمس كولينز ، الله في الفلسفة الحديثة ، تر : فؤاد كامل ، نشر مؤسسة فرانكلين ، القاهرة 1973 .
28 ـ دائرة المعارف الاسلامية ، المجلد 4، دون ناشر ، 1933 .

29 — ر.ج . كولنقـوود ، فكرة التاريخ ، تر: محمد بكير خليل ، لجنة التأليف والترجمة والنشـر ، القاهرة ، 1961 .
30 — روجيـه ڤارودي ، فكر هيڤـل ، تر : الياس مرقص ، دار الحقيقـة ، بيروت ، ( دون تاريخ )
31 — " " " " " ، ماركسية القرن العشرين ، تر: نزيه الحكيم ، ط 4 ، دار الآداب ، بيروت 1978
32 — ريمون ريـــه ، نقد المجتمع المعاصر ، تر : عـادل العـوّا ، ط 1 ، منشورات عويدات ، بيروت 1978 .
33 — رينيـه سيـرو ، هيڤل والهيڤلية ، تر : نهاد رضـا ، دار الأنـوار بيروت ( دون تاريخ )
34 — رينيه سيرو وجاك دوندت ، هيڤل ، تر: جوزيف سماحة ، المؤسسة العربية للدراسات والنشر ، بيروت 1974 .
35 — زينب الخضيرى ، فلسفة التاريخ عند ابن خلدون ، دار الثقافة للطباعة والنشر ، القاهرة 1979 .
36 — شارل روبير أڤيرون ، تاريخ الجزائر المعاصرة ، تر: عيسى عصفـور ، ط2 ديوان المطبوعات الجامعية ، الجزائر 1982 .
37 — شارل فيكتور لانقلوا ، شارل سينوبوس ، النقد التاريخي ، دار النهضة العـربية ، القاهرة 1963 .
38 — عبد الرحمن بدوي ، الزمان الوجودي ، ط 2 ، نشر مكتبة النهضـة المصرية ، القاهرة 1955 .
39 — " " " " " " " ، المثالية الألمانيـة ، دار النهضة العربية ، القاهرة 1965
40 — " " " " " " " ، موسوعة الفلسفة ، جزآن ، ط 1 ، المؤسسة العربية للدراسات والنشر ، بيروت 1984 .
41 — عبد الرحمن بن خلدون ، المقدمة ، دار العودة ، بيروت ( دون تاريخ )
42 — عبد اللطيف شرارة ، الفكر التاريخي في الاسلام ، ط 2 ، دار الأندلس ، بيروت 1983

43 ـ عبد الله شريط ، مع الفكر السياسي الحديث ، . . ، المؤسسة الوطنية للكتاب ، الجزائر 1986 .

44 ـ عبد الله العروي ، الايديولوجية العربية المعاصرة ، دار الحقيقة للطباعة والنشر ، بيروت 1967 .

45 ـ " " " " " ، العرب والفكر التاريخي ، ط 2 ، دار الحقيقة بيروت 1973 .

46 ـ عبد المجيد فريد ، من محاضراجتماعات عبد الناصر العربية والدولية . . . 1967 ـ 1970 ، ط 1 مؤسسة الأبحاث العربية ، بيروت 1979 .

47 ـ عزيز العظمة ، ابن خلدون وتاريخيته ، تر: عبد الكريم ناصيف ، ط 1 ، دار الطليعة ، بيروت 1981 .

48 ـ عفت محمد الشرقاوى ، أدب التاريخ عند العرب ، . . . ، دار العودة ، بيروت ( دون تاريخ )

49 ـ علي أومليل ، الخطاب التاريخي ، دراسة لمنهجية ابن خلدون ، معهد الانماء العربي ، بيروت ( دون تاريخ )

50 ـ عماد الدين خليل ، التفسير الاسلامي للتاريخ ، ط 3 ، دار العلم للملايين ، بيروت 1981 .

51 ـ فايتان بيكون وآخرون ، آفاق الفكر المعاصر ، تر: لجنة من الأساتذة الجامعيين ، ط 1 ، منشورات عويدات ، بيروت 1965 .

52 ـ فرنسوا شاتليه وآخرون ، ايديولوجية الانسان ، تر: خليل أحمد خليل ، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع ، بيروت 1981 .

53 ـ فرنسوا شاتليه ، هيقل ، تر: جورج صدقنى ، ط 2 ، منشورات وزارة الثقافة والارشاد القومي ، دمشق 1976 .

54 ـ فريدريك أنقلس ، فويرباخ ونهاية الفلسفة الكلاسيكية الألمانية ، تر : محمد العربي ، دار التقدم للنشر والتوزيع ، تونس ( دون تاريخ ) .

55 ـ فلاديمير إ . أ . لينين ، الدولة والثورة ، تر : الياس شاهين ، ط 2 ، دار التقدم ، موسكو ( دون تاريخ )

56 ـ فلاديمير .ا .أ .لينين ، المادية والمذهب النقدي التجريبي ، تـر : الياس شاهين ، دار التقدم ، موسكو 1981 .

57 ـ " " " " " " " ماركس ـ أنقلس ـ الماركسية ، تر: اليـاس شاهين ، دار التقدم ، موسكو ( دون تاريخ )

58 ـ فؤاد زكريا ، آراء نقدية في مشكلات الفكر والثقافة ، الهيئة المصرية العامة للكتاب ، مصر 1975 .

59 ـ قسطنطين زريق ، في معركة الحضارة ، ط4 ، دار العلم للملايين ، بيروت 1981

60 ـ " " " " " نحن والتاريخ ، ط 3 ، دار العلم للملايين ، بيروت 1974 .

61 ـ كارل بوبر ، عقم المذهب التاريخي ، تر: عبد الحميد صبره ، منشأة المعارف ، الاسكندرية 1959 .

62 ـ كارل ماركس ، بؤس الفلسفة ، تر: محمد مستجير مصطفى ، دارالفارابي بيروت 1979 .

63 ـ كارل ماركس ، فريدريك أنقلس ، البيان الشيوعي ، ( دون ذكر اسم المترجم) ط 4 ، دار دمشق ، سورية 1972

64 ـ " " " " " " " " " ، حول الدين ، تر: زهير حكيم ، ط 1 دار الطليعة للطباعة والنشر ، بيروت 1974 .

65 ـ كولن ويلسون ، سقوط الحضارة ، تر: أنيس زكي حسن ، ط 3 ، دار الآداب ، بيروت 1982 .

66 ـ ل .فويرباخ ، مبادئ فلسفة المستقبل ، تر: الياس مرقس ، ط 1 ، دار الحقيقة ، بيروت 1975 .

67 ـ لويس ألتوسير ، مونتسكيو : السياسة والتاريخ ، تر: نادر ذكرى ، ط 1 ، دار التنوير للطباعة والنشر ، بيروت 1981 .

68 ـ ماكس هوركهايمر ، بدايات فلسفة التاريخ البرجوازية ، تر: محمد علي اليوسفي ، ط1 ، دار التنوير للطباعة والنشر ، بيروت 1981 .

69 - محمد بن أحمد الخوارزمي ، مفاتيح العلوم، دار النهضة العربية، القاهرة ( دون تاريخ ) .

70 - محمد بن مكرم بن منظور، لسان العرب، مجلد 1 ، دار لسان العرب ، بيروت ( دون تاريخ ) .

71 - محمد شمس الدين السخاوى ، الاعلان بالتوبيخ لمن ذم التاريخ ، دار الكتاب العربي ، بيروت 1979 .

72 - محمد علي التهانوى ، كشاف اصطلاحات الفنون ، المؤسسة المصرية، مصر 1963 .

73 - محمد عمارة ، دراسات في الوعي بالتاريخ ، ط 1 ، دار الوحدة للطباعة والنشر ، بيروت 1981 .

74 - مصطفى الأشرف ، الجزائر : الأمة والمجتمع ، تر: حنفي بن عيسى ، المؤسسة الوطنية للكتاب ، الجزائر 1983 .

75 - الموسوعة الفلسفية ، تر: سمير كرم ، ط 3 ، دار الطليعة ، بيروت 1981 .

76 - هـ . أ . مارّو ، من المعرفة التاريخية ، تر: جمال بدران ، الهيئة المصرية العامة للتأليف والنشر ، مصر 1971 .

77 - هربرت ماركوز ، العقل والثورة ، تر: فؤاد زكريا ، ط 2 ، المؤسسة العربية للدراسات والنشر ، بيروت ، 1979 .

78 - و . هـ . وولش ، مدخل لفلسفة التاريخ ، تر: أحمد حمدى محمود ، مؤسسة سجل العرب ، القاهرة 1962 .

79 - يوسف كرم ، تاريخ الفلسفة الحديثة ، ط 5 ، دار المعارف بمصر ، القاهرة 1969 .

2) باللغـــة الأجنبيـــــة :

أ ـ المصـــــادر:

1 _ La Constitution de L'Allemagne, tra:Michel Jacob , éd: Champ Libre , 1 974.

2 _ Le droit Naturel, tra:André Kaan, éd :Gallimard, France 1972.

3 _ Leçons Sur l'histoire de la Philosophie, T1 et 2 , tra: J.Gebelin, éd:Gallimard , France 1954.

4 _ La Premiere Philosophie de l'esprit, tra:Guy Planty _ bonjour, éd:P.U.F. Paris 1 969.

5 _ Principes de la Philosophie du Droit , tra:André Kaan, éd :Gallimard ., France 1940.

6 _ la Raison Dans l'histoire , tra:Kostas Papaioannou,éd Brodard et Taupin, Paris 1 965.

7 _ Le Savoir Absolu ,tra:Bernard Rousset,éd:Aubier Montaigne, Paris 1977.

8 _ Science de Logique, tra:La Barriere et GW.endoline Jarczyk,éd :Aubier Montaigne, Paris 1976.

ب : المـــراجــــع :

1 _ Aron (Raymond ), Introduction à La Philosophie de l'histoire,éd:Gallimard, Paris 1 967.

2 _ Aron (Raymond), La Philosophie Critique de l'histoire éd:J.Vrin , Paris 1969.

3 _ Bossuet(Jacques-benigne)Discours Sur l'histoire Universelle, éd:Garnier Flammarion ,Paris 1966.

4 _ Bourgeois(Bernard), La Pensée Politique de Hegel ,1er éd,P.U.F. Paris , 1 969.

5 _ Carlo (Antoni)l'historisme, tra:Alain Dufour 1er éd , Librairie Droz, Genève 1 963.

6 _ Châtelet (François), Hegel, éd:Du Seuil, Paris 1968.

7 _ Cresson(André)Hegel, sa vie, son Œuvre, 1er ed:P.U.F. P aris 1 949.

8 _ Croce(Benedetto), l'histoire Comme Pensée et Comme Action , tra:Jules Chaix- Ray, éd Librairie Droz. Genève 1 968.

9 _ D'hondt (Jacques) , Hegel en son Temps , éd:L'imprimerie Saint- Hubert à Bordeaux - Gironde, 1968.

10_ " " " " " " , Hegel Philosophe de l'histoire Vivante,1er éd, P.U.F.,Paris1966.

11_ " " " " " " , Hegel Secret ..., 1er éd, P.U.F. Paris 1968.

12_ " " " " " " , Hegel et le Siecle de Lumières . 1ère éd: p.u.F paris 1974

13_ Dictionnaire des Auteurs, T1 et 2 et 4 , éd:Robert Laffont, Grande Bretagne 1980.

14_ Gouliane .C.I., Hegel ou la Philosophie de la Crise, tra:Jean Herdan, éd:Payot Paris 1970.

15_ Grand Dictionnaire encyclopédique, Larousse , T8 et 10, Librairie Larousse, Paris 1984.

16_ Grand Larousse, T2,Librairie Larousse Paris 1966.

17_ Granger(Gilles-Gaston), La Raison, 6eme éd , P.U.F., Paris 1974.

18_ Herder(Johann Gottfried), Idées sur la Philosophie de l'histoire de l'humanité, tra:Edger Quinet, T1 , éd : F.G. Levrault, Paris 1827.

19_ Hyppolite(Jean),Hegel et la Pensée Moderne; 1er éd:P.U.F.Paris 1970.

20_ Larousse,3 Volumes en Couleurs , Librairie Larousse , Paris 1980.

21_ Lefebvre(Henri), La Fin de l'histoire, éd:Minuit,Paris 1970.

22_ " " " " " , Hegel, Marx , Nietzsche ou le Royaume des Ombres , 2eme éd: Casterman, Belgique 1975.

23_ Lénine(Vladimir Ilitch)Cahiers sur la Dialectique de Hegel , tra:Henri Lefebvre et Norbert Guterman, éd : Gallimard , Paris 1967.

24_ Marcuse (Herbert), L'ontologie de Hegel et la Théorie de l'historicité,tra:H.A.Baatsch et G.Raulet,éd:Minuit , Paris 1972.

25_ " " " " " " , Raison et Revolution , Hegel et la Naissance de la Théorie Sociale, tra:Robert Castel et Pierre- Henri Gouthier , éd: Minuit , Paris 1968.

26_ Marietti(Angèle) la Pensée de Hegel, éd: Bordas, Paris 1967.

27_ Maritain(Jacques), Pour une Philosophie de l'histoire, tra:Charles Journet, éd:Seuil Paris 1960.

28_ Marx (Karl), Critique de l'état Hegelien, tra:Kostas Papaioannou, éd:Union Générale, Paris 1976.

29_ Serreau (René), Hegel et l'hegelianisme, 1er éd:P.U.F. 1962.

30_ Stern( Alfred), la Philosophie de l'histoire et les Problèmes de Valeur, éd:Centre de Documentation Universitaire , Paris 1969.

31_ Vancourt (Raymond), la Pensée Religieuse de Hegel,1er éd:P.U.F. Paris 1965.

32_ Vedrine(Hélène), les Philosophies de l'Histoire , éd: Payot , Paris 1974.

## فهـــرس الاعـــلام

(أ)

# فهـــرس المحتـويـــات

| الموضوع | الصفحة |
|---|---|